АРТУР ДРЕВС

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

АКЦ. ИЗД-О-ВО
„БЕЗБОЖНИК"
МОСКВА 1930

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ СОВЕТ
СОЮЗА ВОИНСТВУЮЩИХ БЕЗБОЖНИКОВ СССР

АРТУР ДРЕВС

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА ИЗ ГНОСТИЦИЗМА

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО
А. О. ВАЙНШТЕЙНА
и М. И. ЦЕЙНЕРА

С ПРЕДИСЛОВИЕМ
В. С. РОЖИЦЫНА

АКЦИОНЕРНОЕ ИЗДАТЕЛЬСКОЕ О-ВО «БЕЗБОЖНИК»
МОСКВА 1930

Мособлит № 3280 Тираж 10.070 — 24 л. Заказ № 214

Госуд. типография имени Евгении Соколовой. Ленинград, просп. Красных Командиров, 29

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Имя Артура Древса пользуется широкой и вполне заслуженной известностью среди наших безбожников. Древс ведет длительную и настойчивую борьбу за доказательство мифологичности Иисуса христа. Это научная истина не новая, но она встретила ожесточенное сопротивление со стороны всех церковников и подавляющего большинства буржуазных ученых. В течение четверти века Артур Древс ведет в Германии настойчивую пропаганду мифологичности Иисуса, поддерживая взгляд, высказанный еще в конце XVIII века и до сих пор не ставший общепризнанным, хотя с научной точки зрения неисторичность Иисуса стоит вне всяких сомнений.

Нет ничего труднее борьбы за истину, хотя бы бесспорную, но задевающую чьи-либо классовые интересы. Проблема Иисуса, несмотря на то, что дело идет о незначительном и очень давнем факте, стоит буквально в центре внимания всех современных споров о христианстве и его социальной сущности. Христос — это не только богословский вопрос, это не только историческая проблема, не только религиозная идея, это центральный и самый острый политический вопрос для современной церкви. Христос — это политический миф, имеющий боевое значение для современной буржуазии в ее классовой борьбе.

Вокруг мифологического образа Иисуса объединяются все нравственно-политические идеи, которые буржуазия стремится распространить в народных массах, все идеи, при помощи которых она закрепляет свое классовое господство, одурманивая сознание масс.

Политический миф о христе продолжает создаваться и в настоящее время. Буржуазные идеологи в соответствии с задачами своей классовой агитации непрерывно создают, воссоздают и пересоздают, делают и переделывают образ Иисуса. Иисус-утешитель сходит в золотом сиянии с не-

бес к павшему на поле битвы юному английскому солдату и дарует ему бессмертие. Иисус-искупитель берет на себя исполинский крест всех человеческих страданий и снимает его с плеч рабочих, больных, сирот, старух, царей, рабов, освобождая от мук всех страдальцев. Иисус-царь во всем величии небесной славы покровительствует власти, богатству, государству и капитализму. Иисус-бедняк входит в рабочую семью, чтобы разделить с нею повседневную скудную трапезу и сделать сладостной пищу, добытую двенадцатичасовым трудом на капиталистической каторге. Иисус-судия угрожает громами, огнями ада, вечными угрызениями совести грешникам, бунтовщикам, безбожникам, всем, кто восстает против бога и капитала. Иисус-страдалец в терновом венце висит на кресте, изъязвленный, замученный, подавая пример долготерпения и покорности всем, кто не в силах переносить страдания. Иисус-учитель распространяет слово евангелия среди чернокожих, желтокожих и краснокожих рабов империализма, наставляя их в добродетелях, облегчающих военно-полицейскую работу завоевателей. Иисус-пастырь ведет по стопам своим людей, ищущих нравственности и моральной опоры.

Иисус как мифологический образ творится ежедневно капиталистической печатью на столбцах газет, в церковной проповеди, в политической агитации среди рабочих масс. С его помощью прекращаются стачки, при его поддержке организуются штрейкбрехеры, под его покровительством организуются войны и акционерные компании для раздела и грабежа целых материков.

Мифологическое мышление требует наглядных живых образов. Неграмотные, невежественные, забитые массы не в состоянии усваивать классово чуждую им проповедь, какая ведется среди них буржуазией, иначе, как в образных поучениях, где в центре стоит живая сверхчеловеческая фигура могущественного и вместе с тем страдающего бога, небесного царя и раба.

Миф об Иисусе сложился в древнем мире, но развивается до настоящего времени, меняясь вместе с классовой идеологией угнетателей и строго соответствуя их очередным политическим задачам.

Разоблачая миф о христе, ученый исследователь выполняет одновременно две огромные задачи: первая задача — историческая критика легенды о никогда не существовавшем человеке Иисусе христе; вторая задача — разрушение мифологического образа, при помощи которого буржуазия отравляет сознание угнетенных масс, гася в них революци-

онные настроения и переводя энергию протеста в безопасное русло веры в Иисуса-утешителя.

Огромное значение, какое имеет миф об Иисусе для буржуазии, вовсе не связано с предполагаемым фактом его проповеди и смерти 1900 лет тому назад. При помощи сказания о когда-то жившем, проповедывавшем и умершем на кресте Иисусе буржуазия стремится поддержать и укрепить религиозные представления, доныне широко распространенные в неграмотных и политически угнетенных массах.

Основная сущность богословского учения об Иисусе в том, что Иисус есть сам бог в своем втором лице сына божия, существовавший всегда от сотворения мира, существующий ныне и грядущий некогда со славою судить живых и мертвых. Земная жизнь Иисуса — короткий момент в вечной истории небесного царя и сына божия.

Земная жизнь Иисуса только звено между его сверхъестественным вечным существованием на небесах и земным миром.

Одна из излюбленных тем поповских и сектантских проповедей — это призыв подражать христу в его земной жизни, призыв следовать так называемому «учителю» в его незлобивости, долготерпении, кротости, смирении и всех добродетелях, которые внушаются угнетенным. При помощи сказок о земном Иисусе церковники укрепляют в массах веру в Иисуса небесного.

Современное духовенство старается сблизить Иисуса с «земной юдолью», изобразить его живым участником всех событий в жизни народных масс. Для укрепления веры в Иисуса сказания о его земной жизни являются чрезвычайно удобным пропагандистским материалом. В десятках миллионов экземпляров церковь распространяет в массах брошюры и листовки о земной жизни Иисуса, стараясь сделать его наглядным, доступным, осязательным, но сохраняя вместе с тем его мифологические черты.

Но едва только доказана научно и распространена в народных массах теория мифологичности земной жизни Иисуса, едва только массы приходят к убеждению, что Иисуса не было, как вместе с историческим Иисусом падает мифологический Иисус, создаваемый теперь буржуазной печатью и поповской проповедью и играющий роль орудия духовной эксплоатации масс.

На основании этого мы можем утверждать, что проблема исторического Иисуса — не богословская проблема, а один из самых живых и боевых вопросов современной классовой борьбы. Поэтому вполне понятно, что высту-

пление Артура Древса с доказательством мифологичности Иисуса встретило ожесточенное сопротивление со стороны духовенства и буржуазных ученых. Протестантские, католические и православные попы, с одной стороны, доказывали, что доводы Древса даже не заслуживают опровержений, а с другой стороны, на этих будто бы незначительных доводах сосредоточивался огонь тяжелой иртиллерии богословской и ложно-исторической эрудиции попов.

Артур Древс — крупный ученый. Однако приходится удивляться не столько богатству и глубине его доводов против исторического Иисуса, сколько огромной настойчивости и мужеству, с какими он до сих пор защищается против поповской травли, ведущейся против него. Поток опровержений, публичное шельмование, сомнения в научной честности, сомнения в добросовестности и даже в умственном здоровье, лишение профессорской кафедры, лишение заработка, личные уколы и оскорбления, — все это Древс переносит с несокрушимой энергией, из года в год продолжая развивать основную тему всех своих трудов, тему о мифологичности Иисуса.

Надо отметить, что Древс обладает не только огромным упорством, но и колоссальной работоспособностью. Нам он известен преимущественно как автор двухтомной работы «Миф о христе». Кроме того он издал ряд частных исследований об отдельных евангельских образах, Петра, Марии и т. д., ведет непрерывную и оживленную дискуссию со своими противниками и одновременно выпускает ряд работ по истории и философии. Ему принадлежит крупная работа «История монизма в древнем мире», в которой изложен ход развития материалистической философии в древней Греции и Риме. Он изучает философию Гегеля и издает гегелевскую «Философию религии» в обработанном виде с комментариями. Он, наконец, подводит итоги изучению раннего христианства в предлагаемой нами в русском переводе книге о «Происхождении христианства».

Таковы научные заслуги Древса. Однако мы имеем полное право утверждать, что он не относится к числу оригинальных мыслителей. Он не создал ни одного нового довода против историчности Иисуса. Все доводы заимствованы им из старой научной литературы, накопившейся за целое столетие. Значение Древса не в доказательстве мифологичности Иисуса, а в пропагандистской настойчивости и умении защищать эти доводы против попов.

Независимо от собственных внутренних побуждений Древса, пытавшегося укрепить религию освобождением ее

от мифологических элементов, его выступления против господствующей в богословии догмы о земной жизни Иисуса имели огромное политическое значение и содействовали успеху атеистической критики религии.

А. Древсу пришлось вести борьбу преимущественно с протестантскими богословами. Католики остались в стороне от спора об Иисусе и не очень интересовались им. Катологическая догма твердо исповедует Иисуса-бога, и вопрос об исторических обстоятельствах воплощения божества никогда не стоял перед католиками с такой остротою, как перед протестантами.

Протестантские богословы доказывали, что вся евангельская история Иисуса может быть понята и объяснена всецело в плане человеческой истории без всякой примеси элемента чудесного или сверхъестетсвенного. Если же в евангельской истории были чудеса, то они не нарушают историчности, потому что бог проявлял свою волю без противоречия с естественными законами.

Очеловеченный протестантский Иисус принимал характер исторической личности, отличаясь от других деятелей лишь тем, что он положил начало событию, неизмеримо важному с богословской точки зрения, а именно он создал христианство и стал центральной фигурой христианских культов. Христос-человек совершенно заслонил собою бога.

Эта тенденция протестантского богословия вполне понятна и объясняется политическими потребностями «просвещенной» буржуазии, которой служит богословие в Германии. Надо было представить развитие христианства как историческое явление, вполне приемлемое в рамках современного научного миросозерцания. Дух буржуазного либерализма пропитывает немецкое богословие. Очеловеченный Иисус должен поддерживать капиталистическую церковь. Бержуазная религия требует политической программы и пропаганды нравственности. Немецкие богословы истолковали христианство как социальное учение, имеющее целью организовать широкие народные массы и внушить им определенные нормы поведения, охраняющие частную собственность и моральные устои буржуазной цивилизации. Христос выступает как авторитет, освящающий программу умеренного либерализма, мирного прогресса без революции, роста благосостояния без нарушения прав собственности, всеобщей грамотности без научного коммунизма, естествознания, опирающегося на «здравый смысл», но отказывающегося от материализма, физического и нравственного здоровья рабочего класса без нарушения устоев индивидуаль-

ной частнособственнической семьи, умеренной демократии без ущерба для могущества империалистического государства, а главным образом всечеловеческого братства без какой бы то ни было классовой борьбы, но с неограниченным простором для воинствующего национализма.

От имени Иисуса как исторического деятеля и мыслителя буржуазные богословы пропагандируют те социально-политические взгляды, которые должны отвлечь рабочие массы от коммунизма. Протестантское богословие построено таким образом, чтобы учение Иисуса могли принять и те люди, которые не верят в сверхъестественный религиозный мир богов, чудес, мистики и таинств. Религиозность сводится к благочестию, а благочестие — к соблюдению основных моральных правил и признанию охранительной политической программы, строго соответствующей интересам правящей буржуазии.

Католическое богословие стоит на прямо противоположной точке зрения. Земную жизнь Иисуса католики считают одной из форм проявления его сверхъестественной сущности. Для них евангельская история имеет характер сверхисторический, врывающийся в общий ход развития общества и преобразующий его волей бога. Правда, и среди католических богословов есть течение, склоняющееся к признанию историчности Иисуса, к рационализации его земной истории, к устранению из нее чудес и сверхъестественного элемента. В настоящее время наиболее ярким представителем этого направления является Альфред Луази. Он всецело стоит на позициях левого крыла протестантских богословов. Но это исключение. Иисус есть неисповедимая тайна, недоступная разуму и принимаемая на веру теми, кто подчиняется авторитету священного писания так, как толкует его церковь: на этой позиции стоят все католические богословы разных монашеских орденов.

Таким образом, перед нами три точки зрения. Для либеральных католиков и протестантов Иисус есть историческая личность. Левое крыло богословов отличается от правого в сущности лишь тем, что составляет биографию Иисуса из гораздо меньшего количества фактов, признаваемых достоверными. Правые пытаются построить более или менее последовательную биографию Иисуса, включая в нее даже очищенные от чудесного элемента мифы о рождестве. Левые в конце концов приходят к тому выводу, что об Иисусе нам ничего неизвестно, кроме того факта, что он существовал.

Другая точка зрения, к которой примыкает А. Древс: Иисус есть бог, возникший и развившийся в коллективном

мышлении и отражающий собою не историческую личность, а стремление верующих воплотить свои нравственные идеалы в наглядном мифическом образе.

Третья точка зрения: Иисус есть бог, причем представление об этом боге является отражением высшей сверхчувственной божественной реальности. Католическая церковь до сих пор отказывается признавать историчность Иисуса в том смысле, как это проповедуется протестантскими богословами. Католические богословы считают евангельское изложение земной жизни Иисуса правильным, со всеми заключающимися в этом описании чудесами. В отличие от протестантских богословов, стремящихся свести на-нет чудесный элемент в евангелии, католики сосредоточивают главное внимание на проповеди евангельских чудес. Для них земная жизнь Иисуса является таким же чудесным откровением, как мифы о его небесной жизни.

Все эти три точки зрения несовместимы с марксистским историко-материалистическим объяснением истории. А. Древс прав только наполовину. Он прав, когда отрицает историчность Иисуса, но он совершенно неверно, чисто по-богословски решает вопрос о возникновении образа Иисуса. Он выводит его из потребности человечества в нравственном искуплении. Он старается доказать, что образ Иисуса является результатом присущего человечеству стремления воплотить свои моральные идеалы в наглядном чувственном образе сверхъестественной личности. Тут он скатывается к богословской точке зрения. Для него источником религии является моральное чувство, неотъемлемо присущее человечеству и удовлетворяющее свою потребность в идеале нравственного совершенства.

Артур Древс идеалист. Он не может стать на точку зрения исторического материализма не только вследствие своего полного незнакомства с марксистской литературой, но и вследствие коренного несогласия с материализмом. Даже более того: он ставит своею целью оказать сопротивление все растущему потоку материализма, связанному с ним безбожию и классовой борьбе пролетариата, на почве которой так богато развился научный материализм и атеизм. Результатом является полная неспособность Древса правильно поставить и решить проблему происхождения христианства.

С марксистской точки зрения христианство является религиозной идеологией, и чтобы понять эту идеологию, необходимо найти в истории реальные факты классовой борьбы, отражением которых явились мифы и богословские догматы.

Древс подходит к вопросу иначе. По его мнению, источником христианства являются те же идеологические причины, которые действуют всегда и всюду, а именно потребность человеческого разума в познании высшей идеальной истины и в чувстве благоговения перед нею. Чтобы объяснить происхождение христианства, Древс выводит идеологию из идеологии, христианскую религию объясняет из религиозно-богословских теорий древнего мира.

Эта идеология — гностицизм. Христианство возникло из гностицизма, но впоследствии отреклось от него и объявило ересью. Эта точка зрения господствует в книге Древса о «Происхождении христианства». На самом деле Древс открыл не источник христианства, а его наиболее раннее богословие. Гностицизм является не источником христианства, а его древнейшей формой. В свою очередь, гностицизм нуждается в объяснении, и это объяснение можно найти лишь в общественных условиях Римской империи времени перехода от республики к империи. Но об этом историческом социальном источнике христианства Древс ничего не знает и ничего не хочет знать.

А. Древс уловил лишь одно звено из длинной исторической цепи развития религиозной идеологии. С марксистской точки зрения, последовательность вопросов, проработка которых необходима для понимания возникновения христианства, следующая: первым звеном является выяснение уровня производительных сил в обществе, где сложилось христианство. Наша задача — определить, на каком уровне хозяйственного развития находилась Римская империя в конце первого и в начале второго столетия христианской эры, переживала она время упадка и разложения или подъема и развития производительных сил, перехода к более высоким формам хозяйства.

А. Древс начинает свое исследование с того момента, когда из запаса старых верований и мифов начинает складываться древнейшее христианское богословие. Он ставит вопрос: было ли христианское учение создано Иисусом или, наоборот, образ Иисуса был создан в процессе выработки богословия? Ответ дан им такой: самые ранние произведения христианской литературы имеют дело не с реальным историческим Иисусом, а с мифологическим образом, относительно которого спорили богословы. Учение об Иисусе разработано церковью на основании гностической религиозной философии.

Мнение Древса о происхождении христианской идеологии из гностицизма не ново. Его можно проследить в исто-

рии научной критики христианства за последние 100—150 лет.

Серьезную, но не доведенную до конца критику христианства мы находим у первого деиста Толанда. Впрочем, Толанд не отрицал историчности Иисуса и полагал, что он был проповедником, изложившим простое и ясное учение, впоследствии извращенное и искаженное попами.

Во второй половине XVIII века деисты выступали против христианства более решительно. «История упадка и разрушения Римской империи» Эдуарда Гиббона дает более широкую и несравненно глубже связанную с общественными отношениями картину возникновения и распространения христианства, чем книги Древса. Эд. Гиббон, повидимому, не считал христа исторической личностью, хотя внешне он выражает свою покорность церкви в основных вопросах вероучения. Однако он высказывает сомнения, ведущие в результате к полному отрицанию достоверности евангельской истории. Вольней проявил больше революционной смелости, доказывая связь мифа об Иисусе с интересами эксплоататоров и тиранов. Дюпюи собрал огромный материал астрологических мифов, из которых Древс черпает свои данные обеими руками. Бруно Бауэр остается непревзойденным образцом тонкости критического анализа евангельских текстов и ясности понимания общественных условий распространения христианства в Римской империи. Давид Штраус несравненно глубже, чем Древс, вскрыл мифологическое содержание евангельских чудес и показал их несостоятельность. Ряд историков начала XX века, например, Смит, Люблинский, Робертсон, Фрэзер дали колоссальный материал фактов сравнительной истории религий, этнографии, фольклора, филологии, сравнительной мифологии. Все доводы, приводимые Древсом против исторического Иисуса, можно найти у этих ученых, но никто не мог сравняться с Древсом по настойчивости и энергии пропаганды и популяризации этих доводов.

Древс не открыл ничего нового. Это мы должны настойчиво подчеркнуть. Противники Древса упрекают его в том, что он высказывает мнения парадоксальные, более близкие к гнилому скептицизму, чем к здравой исторической критике, мнения, противоречащие прочной научной традиции, неубедительные, легкомысленные, продиктованные желанием во что бы то ни стало сказать нечто новое, а не стремлением открыть историческую истину. Как раз этих качеств нехватает Древсу.

Если бы идеологи буржуазии не были заинтересованы в мифе о христе для целей одурачивания народных масс,

то взгляды Древса давно были бы общепризнаны и его упрекали бы не в смелости, а в недостаточности критического анализа.

Работа целого ряда историков над разоблачением евангельской мифологии систематически замалчивалась. Труды огромной научной ценности не переиздавались, исчезали с книжного рынка, становились библиографической редкостью, никем не излагались, не пропагандировались и быстро забывались. А между тем, если бы, например, хотя бы две книги Бруно Бауэра, «Христос и цезари» и «Критика синоптиков», имели широкое распространение, то работы Древса казались бы в сравнении с ними шагом назад, отступлением с завоеванных наукою атеистических позиций.

И у нас тоже широко распространено мнение, будто Артур Древс был одним из первых исследователей, высказавших сомнение в историчности Иисуса и пришедших в конечном итоге к решительному отрицанию его земной жизни, к мифологической теории. Это, конечно, неверно. Древс только подвел итоги огромной научной работе критики евангелия, совершавшейся в течение целого столетия.

Более внимательное изучение истории атеизма покажет, что даже Дюпюи и Вольней, впервые выступившие с доказательством, что евангелие отражает в себе мифы, а не исторические факты, имели своих предшественников. Английские деисты, в особенности Болинброк и Колинс, подвергли евангелия уничтожающей критике. Они настолько опустошили критикой исторический образ Иисуса, что почва для мифологического объяснения сказаний об Иисусе была вполне подготовлена. И если не в литературе, то в частных беседах мнение о неисторичности Иисуса было довольно широко распространено в половине XVIII века.

Вольтер признавал историчность Иисуса, но это мнение находилось в очевидном противоречии с критикой, какой он подвергал все без исключения евангельские рассказы об Иисусе. Свой взгляд на проблему Иисуса Вольтер изложил в форме шестнадцати сомнений, представляющих собою сводку взглядов деистов. Разрушая шаг за шагом евангельские сказания, Вольтер не сделал никакой попытки отстоять достоверность хотя бы одного факта, за исключением признания существования Иисуса, но не евангельского, не основателя новой религии, а безвестного сектанта, случайно оказавшегося в положении бога благодаря сознательному мошенничеству так называемых апостолов, распространивших в темных массах сказку о его воскресении.

«Очевидно, говорит Вольтер, евангелия, начиненные та-

кого рода чудесами, были сочинены много времени спустя христианами, рассеянными среди греческих городов. Каждая христианская община имела свое евангелие, которое держалось втайне и не показывалось новообращенным. В противном случае римские историки, конечно, опровергли бы сообщения, заключавшиеся в евангелиях, оставшихся им неизвестными в течение трехсот лет. Ни один языческий автор нигде не упоминает о существовании евангелий».

Вольтер делает вывод: если Иисус существовал, то это не был Иисус, а какой-нибудь невежественный крестьянин, едва ли умевший читать и писать, организовавший небольшую секту среди крестьянского населения, не пытавшийся создать никакой новой религии, обрезанный по закону моисееву и исполнявший моисеев закон до самой смерти. Он ожесточенно агитировал против духовенства и был казнен. Если вся история Иисуса сводится только к этим скудным фактам, и если сюда же прибавить, что Вольтер считает сомнительным даже имя Иисуса, то, разумеется, мы приходим к полному отрицанию евангельского Иисуса, а мелких сектантских вожаков во все времена было достаточно, было их много и в Иудее, и гораздо более крупных, чем предполагаемый Иисус. Но самое существенное — это мнение Вольтера, что Иисус, если он жил, не имеет никакого отношения к той религии, которая проповедывалась от его имени.

Чтобы объяснить происхождение христианства, Вольтер предлагает оставить в стороне евангелия, забыть о шестнадцати сомнениях, возбуждаемых чтением четырех сохранившихся евангелий и пятидесяти других, сочиненных ранними христианами, покинуть почву Палестины и направиться в Александрию.

Мнение Вольтера об идейных источниках христианства и о происхождении церковного учения из гностицизма, из разлагающейся платоновской философии, настолько любопытно и настолько совпадает со взглядами Древса, что мы считаем необходимым привести довольно значительный отрывок: «Ничто не может дать нам такого ясного представления об Александрии, как ее сравнение с современным Лондоном. Большой морской порт, гигантский размах торговли, могущественная знать и огромное количество ремесленников, много богатых людей и толпы бедняков, работающих, чтобы только поддержать свое существование. С одной стороны биржа и улица менял, с другой — царский двор и музей, всякого рода писатели, геометры, софисты, метафизики, сочинители романов. Дюжина различных сект.

Одни исчезают, другие сохраняются. Но все секты и люди всех состояний проявляют дикую жажду золота. Такова наша столица трех царств. Император Адриан в своем письме к консулу Сервиану говорит, что такова была и Александрия. Вот знаменитое письмо, сохраненное Вописком: «Я посетил Египет, столь восхваляемый вами, мой дорогой Сервиан. Я изучил его во всех подробностях. Это неустойчивый, изменчивый народ, жаждущий переворотов. Поклонники Сераписа становятся христианами, а главари христианской религии поклоняются Серапису. Каждый еврейский архираввин, каждый самаритянин, каждый христианский жрец считает себя астрологом, предсказателем. Когда греческий патриарх является в Египет, к нему теснятся со всех сторон, убеждая его поклоняться Серапису, тогда как другие призывают его к вере в Иисуса. Александрийцы склонны к мятежу, ссорам и восстаниям. Это богатый торговый, густо населенный город. Здесь нет бездельников. Деньги — вот бог христиан, которому усердно служат и евреи и все остальные люди».

«Когда ученик Иисуса, по имени Марк, будь то евангелист или кто другой, явился в Александрию и попытался насадить новую секту среди александрийских евреев, врагов иерусалимских евреев, все философы только и говорили, что о логосе, о слове, которому учил Платон. Бог создал мир словом. Слово создало все. Еврей Филон, современник Иисуса, был великим платоником. Он говорил в своих сочинениях, что бог соединился со словом и от этого брака родился мир... Все отцы церкви воображали, будто читают платоновскую книгу, раскрывая первую главу евангелия, приписываемого Иоанну: «В начале было слово»... Кто бы ни были авторы всех евангелий, никому неизвестных в течение более чем двухсот лет, но несомненно, что христианство было создано философией Платона. Иисус постепенно стал богом, порожденным другим богом прежде всех веков и воплотившимся в предустановленное время «срок». (Oeuvres, v. XXXV, éd. 1785, p. 282—285).

Сравним с мнением Вольтера теорию А. Древса: «Вводные слова иоаннова евангелия выражают только общий взгляд александрийского учения о мудрости... Вышеизложенное есть ни что иное, как древний взгляд Платона...» (стр. 330—331 наст. перевода).

За Вольтером имеется то несомненное преимущество, что он прежде всего обращает внимание на экономическую среду, которая породила христианство, между тем как А. Древс остается в кругу чистых идей. Во всяком случае,

происхождение христианского богословия и учения об Иисусе из платоновской философии через посредство гностицизма было теорией, хорошо знакомой еще в XVIII веке Вольтеру. Древсу принадлежит лишь углубленное развитие этого взгляда на основе новейших исследований. Он объяснил историческое значение гностицизма. Церковь смотрела на этот вопрос чрезвычайно упрощенно. Она утверждала, что гностицизм — одна из самых ранних ересей, сложившаяся после того, как христиане уже имели ясное представление об Иисусе. В результате недолгой борьбы гностицизм был вытеснен и уничтожен. Древс доказал (или, вернее сказать, принял взгляд В. Келера), что гностицизм представляет собою широкое религиозное течение в древнем мире до возникновения христианства. Он, конечно, не был создан Симоном Магом, как утверждает христианская ранняя литература. Он был распространен среди жречества и духовенства, а также среди интеллигенции ряда народов, населявших Римскую империю. Был гностицизм греческий, точно так же как гностицизм иудейский. Чтобы понять возникновение христианства, надо проследить нити, связывающие его с гностицизмом языческим, предшествующим гностицизму христианскому.

Как в других случаях, Древс не является создателем тех взглядов, которые он так умело и энергично защищает. Но от этого его заслуга не уменьшается. Он обратил серьезное внимание на гностицизм, как один из важнейших источников христианской идеологии. Ни один исследователь раннего христианства не может пройти мимо гностицизма, не учтя его огромного значения в развитии христианства.

Чтобы показать как углубил и уточнил Древс прежнее понимание значения гностицизма и как непохоже его объяснение на существовавшие до него взгляды, приведем объяснение гностицизма из старой энциклопедии Булье (изд. 1872 года). «Гностики (от греческого гносис, что означает познание) являются сторонниками определенных религиозных учений, распространенных в особенности в Азии и Египте и имевших очень большое влияние в первом веке христианской эры, а также в следующие столетия. Гностики полагали, что откровение, данное в священном писании, недостаточно, и считали себя единственными обладателями гносиса или истинного познания божества и всех божественных сущностей. Это знание они приобретали или путем непосредственного проникновения в его источник или на основании традиции, восходящей к колыбели человечества. Гносис они ставили выше всякого откровения. Для объ-

яснения мира они предполагали следующие три принципа: материю, демиурга или творца несовершенного существующего мира, и спасителя, призванного преобразовать творение демиурга и уничтожить зло. Большинство гностиков были сторонниками учения об эманации и полагали, что все существующее происходит (истекает, эманирует) из высшего бога, непостижимого и не обнаруживающего себя в откровении. Гностицизм является результатом соединения восточных верований с иудейской религией, христианством и платоновской философией. В первом веке его зародыши можно проследить у Симона Мага, затем у Менандра, Самаритянина, Керинфа, Досифея и Филона Иудея. Во втором и третьем веке гностицизм развивали Маркион, Кердон и ряд других. Против гностицизма вели борьбу отцы церкви и философии, например, Плотин».

Эту краткую теорию гностицизма можно считать классической, и против нее с полным основанием решительно восстает Древс.

Прежде всего совершенно неверно, будто гностицизм является ересью и возник после того, как христианство уже определило свое учение. Неверно также, будто церковь с самого начала боролась с гностицизмом. Нельзя считать правильным мнение, что гностицизм ведет свое начало от Симона Мага. Наконец, неудачна попытка свести гностические взгляды к учению о трех сущностях — материи, демиурге и спасителе. В гностицизме есть множество оттенков и течений, начиная от идеалистической философии, близкой к учению Платона о реальности идей в потустороннем мире, и кончая сумасшедшим мистицизмом и такой же сумасшедшей магической практикой.

Существование гностицизма и тесная связь его с христианством, заимствовавшим из него основы своего учения, является доказательством того факта, что христианство не только не противостояло внутреннему разложению римского общества, но, наоборот, само было продуктом и фактором умственного гниения, распада и разложения, тогда как греко-римская культура в состоянии была порождать такие здоровые явления, как мощно развитую эпикурейскую школу.

Было бы совершенно неправильно изображать первые века христианства как время неограниченного господства новой религии и быстрого вымирания разложившегося язычества. Правильно понятая историческая перспектива показывает, что до VI века происходила упорная борьба. Христианство победило не глубиной и широтой идейного

охвата своим учением народных масс, а мерами репрессии против враждебных ему философских школ.

В своем развитии христианство примыкает не к тому, что было в древнем мире более здорового, прогрессивного, научного, а к самым уродливым и нелепым формам идеологических извращений. Гностические учения состоят из совершенно невообразимой чепухи. Не даром «абракадабра» гностиков и теперь является символом не поддающейся объяснению нелепости.

А. Древс вполне прав, когда утверждает, что основное участие в выработке образа Иисуса приняли две группы духовенства — более ранняя, примыкавшая к гностикам, и более поздняя, стоявшая во главе государственной церкви и принимавшая Иисуса как богочеловека, а не как чистый дух. Поэтому в ранней христианской литературе необходимо искать отражения этой борьбы в виде смешения гностического и церковного Иисуса.

Попытка А. Древса открыть в евангелиях, особенно в так называемом четвертом, следы гностической философской традиции, к которой примыкает раннее христианство, чрезвычайно интересна. Если гностицизм предшествовал христианству, а евангелие от Иоанна проникнуто наиболее отчетливым влиянием гностицизма, то, следовательно, это евангелие или его древнейшая редакция является самым ранним памятником христианской идеологии.

Гностицизм по самому своему характеру менее всего стремился стать достоянием масс. Он считал религиозное знание привилегией узкого круга избранных, аристократов духа и, во всяком случае, аристократов по своему общественному положению. Это была идеология верхушек общества, живущих искусственными интересами идеалистической философии и совершенно чуждых запросам широких масс.

Иисус христос иоаннова евангелия витает в высших сферах. Он никогда не спускается до уровня рабов или пролетариев. Он существует для избранных.

Отсюда Древс не делает никаких выводов. Он не пытается выяснить классовый состав создателей гностического богословия, из которого развилось христианское богословие.

Если в вопрос о происхождении христианства вкладывать серьезное и глубокое содержание, искать объяснения его экономических корней, то мы после этой книги так же далеки от решения проблемы, как и раньше. Однако Древс собрал интересные материалы о ранних формах христиан-

ского богословия. Он обратил внимание на гностицизм как один из важнейших источников учения об Иисусе, слагавшегося во втором веке нашей эры. Он еще раз подошел к вопросу об историчности Иисуса и еще раз доказал, что евангелия дают несомненные и убедительные свидетельства в пользу доказательства мифологичности Иисуса. Вместе с тем Древс выяснил характерные черты дохристианского и христианского гностицизма и доказал, что без знакомства с этой идеологией нельзя понять раннего христианства.

В нашей популярной литературе о происхождении христианства гностицизм совершенно не принимается в расчет. Массовые книжки и учебники обычно говорят о возникновении христианства из иудаизма, о связи культа Иисуса с языческими христами, о влиянии религии Митры, но гностицизм остается за пределами изучаемых вопросов. Возможно, что в этом в значительной мере виновата работа К. Каутского о «Происхождении христианства», до сих пор пользующаяся некоторым авторитетом среди безбожников. В этой книге гностицизм совершенно игнорируется. Фридрих Энгельс в этом отношении проявил несравненно более глубокий и точный анализ, утверждая, что «отцом христианства был, собственно говоря, александрийский еврей Филон» (Некролог Бруно Бауэра, Адоратский-Удальцов, Историческитай материализм, 1924, стр. 311).

Фр. Энгельс вполне прав. Филон Александрийский был гностиком.

Еще до возникновения христианства он высказал основные богословские положения, легшие в основу церковных учений. Он признавал существование бога и материи, как двух вечных принципов. Он проповедывал логос или сына божия как воплощение света, в котором бог хранит идеи всего существующего. Все это мы находим у гностиков, все это перешло в христианство и нашло свое отражение в четвертом евангелии.

Для понимания и более подробного объяснения мысли, высказанной Фр. Энгельсом мимоходом, почти вскользь, нашим антирелигиозникам необходимо внимательно познакомиться с издаваемой нами в переводе работой А. Древса, учитывая, однако, что освещение излагаемого материала остается у Древса чисто идеалистическим и неприемлемым для марксиста.

Валентин Рожицын.

I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИУДЕЙСКОГО ГНОСТИЦИЗМА.

Литература мудрости.

После возвращения иудеев из вавилонского плена (536 год до нашей эры) произошли коренные изменения в их мышлении. Под влиянием персидского бого- и миропонимания, с которым они ознакомились в Вавилоне и оставались в постоянном контакте еще и позже, под гегемонией Персии, их Иегова освободился от своих человеческих — слишком человеческих — черт. Он превратился в свободное от всего земного и плотского чисто духовное существо, которое само представляя собой чистый свет, восседало в лучезарном сиянии и в недосягаемой высоте над всеми созданиями, не допуская никаких непосредственных с собою отношений. Этот бог по мысли иудеев той эпохи имел общение с миром только при посредстве несметного множества ангелов, духов и демонов, спутников и свидетелей его величия. Уходя сам все дальше в свою поднебесную потусторонность, он все больше предоставлял судьбы мира и отдельных личностей тем сверхъестественным силам, которые по представлениям верующих были вестниками, слугами и посредниками между небом и землей.

Эллинизм, под влияние которого иудеи подпали после покорения персидского царства Александром Великим (332 г.), не внес в эту область существенных изменений. Он, пожалуй, еще усилил представление о потусторонности божества и породил всевозможные сбивчивые спекулятивные построения по вопросу о характере посредствующих сил, сведя их в единицы-понятия и превратив грубые, мыслимые вполне плотскими фигуры народной фантазии в абстрактные существа, которые он то понимал как свойства божества и пытался теснее связать с существом бога, то

рассматривал как отдельно сущие полувещи и полулица: ясности в эти представления так и не было внесено.

Таких «гипостазий», т. е. примеров выделения в самостоятельное начало или овеществления отдельных свойств божества, мы знаем несколько. К ним принадлежала «шехина» (по гречески «докса»): лучезарность или величие божье. Затем — дух (святой): преисполняющая человека свыше и оживляющая сила божества; это начало, соответствующее персидскому «спента майнью» — абстрагированной духовности и святости божества — делало человека способным к чрезвычайным делам и образовало связующее звено между ним и его творцом. Наряду с этим в представлении иудеев выросло в самостоятельное существо также и слово (по еврейски «мемра»), при помощи которого бог сотворил мир и являл миру свою волю; оно сделалось — как в мировоззрении персов и египтян — в некотором роде личным посредником между небесной и земной сферами. Но наибольшее значение приобрела в этом отношении абстрагированная божественная мудрость (по гречески «софия»).

Откровением и возвещением мудрости в эпоху после пленения считалась широко распространенная на всем Востоке литература притч. Это — более или менее объемистые сборники общих правил житейской мудрости и доброго поведения. Они были в большом ходу и у иудеев. При этом представляли себе мудрость возвышающею свой голос на улицах и рыночных площадях, чтобы бичевать глупость, и призывающею всех, независимо от общественного положения и возраста, к добродетельной жизни и разумному пользованию своими силами. Подобную картину мы находим в так называемых «Притчах Соломона» (I, 20 и след.), где сказано:

«Мудрость возглашает на улицах,
на площадях возвышает голос свой,
на углу шумных дорог взывает,
при входах в ворота, всюду в городе говорит речь свою...[1])».

Здесь мы имеем перед собою, на первый взгляд, не более, как поэтическое олицетворение мудрости. Но вдруг мудрость выступает как самостоятельное домировое метафизическое существо:

«Иегова сотворил меня началом пути своего
искони как первое из своих созданий.
От века я предназначена,

---

[1]) Сравни еще 8, 1 и след., а также 9, 1 и след.

от начала, прежде бытия земли.
Я родилась, когда еще не существовали бездны.»

(Притчи 8, 22 и след.).

Аналогичные строки о мудрости мы находим и в сборнике притч Иисуса сына Сирахова [1]):

«Всякая мудрость от господа и с ним пребывает во век.
Прежде всех вещей создана премудрость.
И разумное проникновение от века...»

(Сир. I, 1 и след.).

Это уже не поэтическая символика, а метафизически-спекулятивное построение. Совершенно неожиданно, среди правил поведения, преподанных практическим здравым смыслом и трезвой будничной мудростью, здесь прорывается наружу мифологическое сознание. Мудрость выступает здесь как домировая и миродзиждительная божественная сила (dynamis), и эта сила выглядит довольно странно в идейном комплексе иудейского монотеизма, не терпящего рядом с Иеговой никаких иных божественных сил.

Это мифическое или метафизическое понятие о мудрости, в действительности, и не выросло непосредственно на иудейской почве, а было занесено на нее извне.

Идея ведущей свое начало от первичного периода мудрости свойственна вавилонскому миропониманию. У вавилонян первичный океан (Apsû) именуется «домом мудрости», и от соединения Apsû с Tiâmat, первичной змеей (первоначально также соответствующей первичной воде), произошла воплощенная мудрость Mummu [2]). У персов мудрость выступает в образе богини Spenta Armaiti, дочери или возлюбленной высшего бога Ahura Mazda, в числе шести или семи Amesha Spentas, воплощений главных сил божества. Подобным же образом и египтяне олицетворяли слово творения своего Amun-Ra, а до них мы уже в Риг-Веде встречаем — как форму высшего бога Prajapati — Vac (латинское vox), т. е. слово или мудрость; деятельность ее заключается в возвещении и откровении божественной воли. Но прежде всего следует вспомнить о греческой Sofia как совокупности божественных сил разума или идей, при помощи которых божество по воззрениям стоиков создало мир из первоначального хаоса. Вспомним Александрию, этот центр эллинской культуры, пункт преломления всех духовных устремлений позднейшей эпохи древнегреческой жизни.

---

[1]) Книга «Премудрости» сына Сирахова.

[2]) Сравни Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913) тр. 14, 18 и 20 и т. д,

В этом городе многочисленная, пользовавшаяся уважением группа иудеев занималась изучением эллинской науки, горячо стремясь проникнуться духом эллинизма и при помощи аллегорического истолкования священного писания добиться слияния собственного своего мировоззрения с эллинизмом. Соответственно этому Александрия и была, вероятно, тем местом, откуда метафизическое представление о мудрости проникло в сборник притч так называемого Соломона. (В той же Александрии, как нам известно, приблизительно за 130 лет до нашей эры Иисус сын Сираха изготовил греческий перевод притч своего отца, написанных последним, повидимому, в Палестине в первой трети II века).

В притчах Соломона мудрость, правда, находит свою радость в людях, но сама она как домировая и мирозиждительная сила божества представляется полностью в виде надмирового существа. Совершенно аналогично она и по книге Иова восседает на недосягаемой высоте у бога:

«Мудрость, где ее обрести
и где место знания?
Никто не знает пути к ней
и в стране живых она не обретается.
Бог только один знает путь к ней
и ведает место ее».

(Иова 28, 12 и сл.).

Такой же взгляд проводится и в книге Варуха, где мудрость описывается как сокровенная и непостижимая сила, которую никто не взял, вознесясь на небо или переплыв моря:

«Никто не знает пути к ней
и никто не имеет сведений о стезе ее.
Только всеведущий знает ее:
он постиг ее своим разумом».

(Вар. 3, 31 и сл.).

Но вслед за тем мы читаем также:

«Он дал ее Иакову, рабу своему,
и Израилю, возлюбленному своему».

(Вар. 37 и сл.).

В этих строках, как мы видим, мудрость, несмотря на свою метафизическую сущность и свой мифический характер, превращена в объект сепаратного владения иудейского народа и овеществлена в моисеевом законе по аналогии с тем, как явила себя индийская «Vac» в Ведах или персидское «слово» в законе Заратустры. Таков смысл и тех мест у Иисуса сына Сирахова, где он говорит, что

мудрости, ищущей места успокоения, бог отвел обитание в Иакове и что он отдал ее в собственность Израилю.

Однако, при всей своей вере в превосходство и избранность своего народа и в божественность иудейского закона, сын Сирахов все же очень далек от упрямой исключительности и не рассматривает моисеев закон как единственную директиву поведения. Его притчи, можно сказать, свободны от национальной и религиозной узости. Он много путешествовал и много испытал на своем веку, и оттого его взору доступны всевозможные движения человеческого сердца, его уму понятны самые разнообразные жизненные ситуации.

Вместе с тем его свободный от всякой предвзятости подход к людям и к вещам, его проповедь веселой бодрости, его программа разумного, с чувством меры использования доступных человеку радостей и представляющихся ему хороших моментов явно свидетельствуют о влиянии греческого жизнепонимания и античной жизнерадостности.

Все это мы находим в еще большей мере в так называемой «Книге премудрости Соломона». Дошедший до нас под этим названием сборник притч, повидимому, был составлен каким-то александрийским евреем в первом веке до нашей эры. Своими призывами к богобоязни и к благочестивой жизни эта книга также примыкает к традиционной иудейской литературе притч. По ней также мудрость включает в себе всякое праведное и угодное богу поведение. Подобно сыну Сирахову, она также считает мудрость исключительной собственностью иудейского народа, избранного богом предпочтительно перед всеми прочими народами и удостоенного его отцовской милости. Причину мы узнаем из дальнейшего текста: народ израильский намечен для того, чтобы положить конец идолопоклонству, для которого автор находит самые резкие слова осуждения, и чтобы даровать миру непреходящий свет закона (Премудр. 18, 4). Но именно поэтому проповедываемая автором мудрость не есть исключительно иудейская и национальная мудрость; она действительна для всех народов, и принятие ее обеспечивает им блаженство. Мы находим уже у сына Сирахова (24, 34 и 51, 26) утвеждение, что мудрость предназначена для всех жаждущих достичь ее, что она близка тому, кто желает обладать ею.

В том же духе, но еще более решительно подчеркивает автор Книги премудрости, что необходимо только искренно стремиться к мудрости, чтобы получить от нее наставление:

«Легко познается она любящими ее
и обретается ищущими ее».

(Премудр. 6, 77 и сл.).

В то время как Иов объявлял мудрость непостижимой и отводил ей место в недосягаемой выси, рядом с Иеговой, автор Книги премудрости, наоборот, похваляется, что посвящен в существо мудрости, и заявляет о своей готовности сообщить прочим людям результаты своего познания (см. Премудр. 6, 22).

С теми, которые, под влиянием «гложущей их ученой зависти», скрывают мудрость от народа и трактуют ее как мистерию, автор не желает иметь ничего общего (6, 23). Он убежден, что от количества мудрых зависит «спасение мира» (6, 24). В своей характеристике мудрости он описывает ее как «искусницу во всем». Будучи по существу своему духом, она представляется мыслящей, святой, единственной в своем роде и вместе с тем состоящей из многих частей, тонкой, подвижной, прозрачной, недоступной никакому пятну, ясной, неуязвимой и любящей все доброе. Она проникает все, она неудержимо благодетельна, доброжелательна к людям, тверда, беспорочна и свободна от забот. Она все может, все видит и проникает все смыслящие, чистые и изысканные умы. Она подвижнее всякого движения. В силу своей чистоты она проходит насквозь через все (см. Премудр. 7, 22 и сл.; 8, 3 и сл.).

Она именуется «приседящей у трона господня» (Премудр. 9, 4). Она знает все дела божьи: она ведь присутствовала при сотворении мира (Премудр. 9, 9). Но она не остается (как в книге Иова) в этой надмировой недоступности. Вместе с тем она не ограничивается (как в притчах Соломона) только радостной участливостью к судьбам людей, а сообщается людям, руководит ими в их мыслях и поступках (охраняет их в свете своего сияния, открывает им волю божью, учит их умеренности, благоразумию, справедливости и мужеству (четыре главных добродетели по Платону) и делает их угодными богу личностями.

Ясно, что и здесь мы имеем перед собою уже не творение мифологического сознания, а чисто метафизическую идею в духе философии Платона и александрийских спекулятивных построений, находившихся под влиянием стоического мировоззрения. Мудрость является посредницей между надмировым богом и чувственно-материальным миром явлений. В этом отношении она аналогична «мировой душе», которую ввел в свою конструкцию Платон, чтобы создать связь между сверхчувственным миром идей и ма-

териальным миром, с тем только отличием, что в иудейской спекуляции мировая душа принимает чисто религиозную окраску и по существу понимается как принцип избавления от недостатков чувственно-материального существования. Притом означенную свою роль она разделяет с «духом», с которым она тесно связана; больше того: она сливается с ним настолько, что «дух» и «мудрость» выступают как вполне взаимозаменимые понятия (Премудр. 1, 4; 5, 7; 7, 29; 9, 17). Кроме «духа», в Книге премудрости выступает наряду с мудростью и сливается с нею еще и «слово», также знакомое уже нам в качестве одной из многообразных гипостазий божественного ве́дения. Так, мы читаем (9,1): «бог отцов и господь милосердия, — ты, который все сотворил своим словом и своею мудростью устроил человека».

Если здесь понятие «слова» переходит в понятие «мудрости», то, наоборот, у александрийского иудея Филона[1]), являющегося главным представителем иудейско-александрийской религиозной философии, мы наблюдаем полное поглощение мудрости представлением о божественном «слове» или логосе. Здесь, стало быть, логос является подлинным выражением для совокупности божественных посредствующих сил. Правда, в идейном мире Филона играет еще некоторую роль и мудрость: стоя рядом с богом-«отцом», она считается «матерью» всех вещей и изображается — совершенно в духе персидской и египетской мифологии — как «дочь божия» и «вечно непорочная дева» [2]), причем мир представляется как дитя от брака между богом и девственной мудростью, а логос — как сын обоих. Но она так и остается в качестве домировой и мирозиждительной силы вблизи бога, между тем как логос понимается как посредник между определенно надмировым и недосягаемым божеством и его творением. Таким образом, логос занимает у Филона то место, которое в книге премудрости и прочей иудейской литературе притч отведено мудрости, причем, однако, это различие не проведено с решительностью [3]).

При своей сверхъестественной возвышенности и духовности бог не может по Филону заниматься сам непосредственно чувственно-вещественным миром. Поэтому он воздействует на мир при посредстве своих сил, т. е. относительно

[1]) Родился за 30 лет до нашей эры и умер в 50-м ее году.

[2]) De profug. I, 553.

[3]) Ср., напр., Leg. 1, 56, где мы читаем: «Поток, говорит писание, выходит из рая, чтобы оплодотворить сад. Река эта есть всеобщая благость; она выходит из рая, из мудрости божией, т. е. из логоса».

самостоятельных единичных существ, которые то напоминают персидско-иудейских архангелов (свиту, вестников, слуг и наместников высшего существа) или же греческих демонов, т. е. мыслятся существующими сами по себе персональными силами, то описываются в соответствии с идеями Платона или, вернее, с разумными силами стоиков, изнутри одушевляющими, упорядочивающими и определяющими безжизненную, неупорядоченную и неопределенную материю и действующими в мире в качестве творческих и оформляющих сил.

Высшими среди этих сил Филон считает могущество и благость или царственную и творческую власть божества. Из соединения обоих получается логос [1]). Он представляет собою, в сущности, только общее выражение для всей совокупности божественных сил и совпадает с божественным разумом. Вместе с тем, однако, он рассматривается как самость, как некоторый подбог, и Филон придает ему характер самостоятельной личности, возводя его на степень непосредственного подобия божьего или сверхъестественного прообраза чувственно-естественного человека, на степень идеального или небесного человека, т. е. идеи человека. При этом, заметим, Филон упускает из виду, что, ведь, по истинному своему смыслу логос должен обнимать совокупность всех идей и, следовательно, должен быть идеальным прообразом мира вообще, душою или духом мира, проявляющим себя во всяком материальном бытии. Логос именуется у Филона «господом», вожатым божественных сил, кормчим, источником, образом, тенью или жилищем, первородным сыном божиим, вторым богом, попросту «богом», — правда, сотворенным, но не так, как конечные создания. Подобно мудрости он восседает в непосредственной близости к богу и, получая от него приказания, передает их прочей твари. Он является, таким образом, посредником в преимущественном смысле между богом и миром, а также, в особенности, между богом и людьми. Занимая срединное между обоими место, он отделяет тварь от ее творца и вместе с тем образует связующее звено между обоими. Именуемый у Филона заместителем, наместником, истолкователем, посланником, архангелом божьим или князем-ангелом, логос является, таким образом, заступником перед богом за людей, которых он примиряет с богом, их небесным отцом. Всякую милость дарует бог по ходатай-

[1]) De cherub. 1, 143.

ству своего логоса [1]). Последний именуется поэтому также первосвященником божьим, и Филон не знает меры в восхвалении его за то, что он свой священнический долг выполняет с искреннейшим состраданием и с безграничной любовью к людям.

То, что автор «Книги премудрости» говорит о мудрости — что она выступала в истории израильского народа в роли руководительницы и покровительницы — Филон утверждает относительно логоса. Он брал под свою защиту патриархов, Авраама, Исаака и Иакова. Он явился Моисею в пылающем терновнике. Он в виде огненного столба вел израильтян через пустыню. Он был той манной небесной, которою бог спасал детей Израиля от голодной смерти. Он явился в виде скалы, из которой Моисей ударом добыл воду, и напоил израильтян явлением небесного источника, который забил для них из скалы. Он водворяется в благочестивых душах и не допускает к ним греха, пока он жив в них. Мельхиседек, князь мира, священник бога вышнего — он, благословивший Авраама и подавший ему хлеб и вино, — является зримым символом логоса. Поэтому логос — не просто первосвященник для людей, а прообраз первосвященничества вообще, первосвященник храма божьего, т. е. вселенной [2]). Земной первосвященник представляет собою лишь несовершенный слепок с того небесного, «истинно великого первосвященника», и намек на это космическое отношение Филон находит в том, что на наперснике первосвященника в храме иерусалимском изображены весь мир, все четыре стихии, зодиак, а также «обнимающий и направляющий вселенную логос». «Ибо — говорит Филон — необходимо было, чтобы первосвященник, принося жертву владыке мира, имел при себе ходатаем чистого, совершенного сына божьего, дабы вымолить прощение грехов и дарование обильнейших благодеяний» [3]).

Литература мудрости отражает в себе направление иудейского благочестия, основное понятие которого своеобразно сочетает в себе вперемежку элементы представления благоразумной морали чисто мирского типа, представления моисеева закона и заимствованного от чужестранцев, полумифического, полуметафизического понятия «софии». Авторы этой литературы стараются подкрепить свои моральные наставления, объявляя источником их

---

[1]) De migr. Abr. I, 455.
[2]) De Somn. I, 653.
[3]) Leg. alleg. II, 155.

гипостазированную (выделенную в самостоятельное существо) божественную мудрость: этим они хотят придать им больше авторитетности. Однако, как мы видим из «Притчей Соломона», из книг Иова и Варуха, а также из сборника притчей Иисуса сына Сирахова, эти авторы вместе с тем ясно сознают опасность, которую таят в себе эти спекулятивные построения для иудейского духа, и потому либо уклоняются от детальной трактовки понятия мудрости (даже предостерегают от более точного анализа этого понятия), либо видоизменяют его применительно к представлениям моисеева закона, чем пытаются стряхнуть с него его чужеземный характер. Истинная мудрость заключается, согласно их проповеди, в страхе божьем и требует смирения. Мудрствование о вещах, возвышающихся над чувственным миром, делает человека надменным, прививает ему гордыню и ведет его к гибели.

Автор «Премудрости Соломона» был первым, осмелившимся вскрыть сущность божественной мудрости, — надо полагать, потому, что он писал в Александрии, в центральном месте всего учения о мудрости; а Филон был первым, обнаружившим стремление проникнуть при помощи понятия мудрости в сокровенные глубины существа божия. Но и эти два автора хотят остаться благочестивыми иудеями, и — при всем их космополитизме, при всей человеколюбивой и наднациональной окраске их мышления и вопреки разделяемому ими убеждению, что сущность благочестия заключается в морали, — они тем не менее видят в моисеевом законе высшее выражение своего нравственного и религиозного сознания.

Суммируя приведенные данные о мудрости, мы получаем впечатление, что перед нами, в некотором роде «доевангельское евангелие». Когда мы, читая о мудрости как домировом метафизическом существе, детище божием и благосклонной к людям помощнице всевышнего, узнаем, что она нисходит на землю, живет промеж людей в образе человека, водворяется среди иудейского народа, избирает местом своего пребывания Сион и взывает к народу на улицах и площадях, призывая людей образумиться, отречься от своего безумия и обратиться к ее заповедям; когда мы узнаем, что слушающимся ее она обещает безопасность и безмятежную жизнь, а безумцам грозит гибелью; когда нам говорят, что она проповедует людям страх господень и избегание зла, настаивая на исполнении закона, — перед нашим взором невольно вырисовывается образ евангельского спасителя. Вспомним еще, что мудрость без усилий узнают

любящие ее, что она охотно дает найти себя тем, которые ее ищут; что, более того, она идет им навстречу на их путях и избегает только злых людей. Как и спаситель в евангелии, мудрость являет собою отображение благости господней и яркий отблеск божественного света. Она также все может. Неприступная для зла, она живет вместе с богом. Она посвящена во все его ведение и «производит выбор между делами его». Но и это не все: даже тайная вечеря частично предвосхищена уже у Филона, когда у него логос отождествляется с Мельхиседеком, благословившим Авраама и подавшим ему хлеб и вино, и когда чистый, совершенный сын всевышнего в качестве виночерпия господня сам себе вручает священную чашу с немешанным вином. В этом образе доевангельского спасителя нехватает, в сущности, только трагического штриха, крестных мук, и указания на принятие смерти ради спасения падшего человечества.

Но прежде чем перейти к выяснению вопроса, каким образом к образу логоса прибавился трагический штрих, нам необходимо предварительно попытаться уяснить себе, какой прием встретила спекулятивная концепция мудрости в иудейском народе и каково было религиозное состояние иудеев той эпохи.

Псалмы.

По первому из этих двух пунктов мы находим материал для суждения в «псалмах». Правда, и авторы псалмов в большинстве своем не избежали влияния эллинского космополитизма, которое со времени Александра Великого (т. е. с конца IV века до нашей эры) распространилось на весь азиатский Запад. В связи этим влиянием вновь ожило древнее пророческое благочестие, настаивающее на чистоте сердца и благости намерений, дающее предпочтение осуществлению внутренне усвоенной морали перед застывшей буквой закона с его обрядовыми предписаниями и усматривающее истинное служение богу не в приношениях и жертвах, а в выявлении преданного богу сердца (см., напр., псалмы 50 и 51, 12, 18—20).

Однако авторы псалмов выступают гораздо решительнее авторов приточной литературы против проникновения нового духа, получившего выражение в учении о мудрости и в абстрактных спекулятивных построениях о божественных посредствующих силах. Уже «Притчи Соломона», бичуя «гордыню безбожников», обольщающих народ и ставших на путь заблуждения (Притчи 11, 12; 12, 26), предосте-

регают от козней «чужой жены», своими обольстительными чарами совращающей, в особенности, юношество к отпадению от союза с богом. Эта «жена» представляет собою аллегорическое воплощение иноземной стихии и полной соблазнов эллинской культуры (Притчи 2 и 5) [1]). Но в псалмах эта антипатия превращается в фанатическую ненависть и непримиримую вражду к направлению, совершенно чуждому внутренней сущности иудейства, и приводит к страстной борьбе староверов — «честных», «праведных», и «благочестивых», как они сами себя именуют, — против «безбожных», «злых», «отступников», «лицемеров» и «нечестивых», в своей надменности и ученом самомнении замысливших полную переоценку всех наличных ценностей иудейства. В этой борьбе «благочестивые» приписывают «безбожным» все худое, что только может притти на ум. Они положительно изощряются в проклятиях по адресу пренебрегающих моисеевым законом. «Безбожным» вменяется в вину, что они своим софистическим красноречием подрывают исконную веру; что, говоря много и велеречиво о боге и божественных вещах (Пс. 11, 4) и возвещая слово божие, они действуют как обманщики, дерзко злоупотребляя именем божиим.

Итак, «безбожные» не дают покоя «благочестивым». Они сеют рознь среди своих родных, друзей и соплеменников (Пс. 54, 13 и сл.; 68, 9 и сл.; 37, 12, 26; 40, 10). Они не довольствуются тем, что обольщают широкие круги соблазном своих надменных речей и что толпа стекается к ним как вода (Пс. 72, 10), а издеваются над «благочестивыми», клевещут на них, притесняют их и стараются причинить им всякое зло, какое только мыслимо. Мало того: они даже замышляют завлечь «праведных» в свои ряды, расставляют им сети и ловушки и всем этим становятся настолько опасными, что «добрым» и «праведным» приходится со всей настойчивостью молить Иегову о спасении от окружения злых. При этом, в противоположность громким защитникам новых учений, «благочестивые» именуют самих себя также «тихими в стране» (Пс. 34, 20), хвалятся своим смирением и отказываются входить в обсуждение материй, которые для них «слишком высоки и чудесны» (Пс. 130). Но именно эту прямоту и простоту благочестия «безбожники» вменяют в вину «праведникам». Ненависть последних к первым усиливается тем обстоятельством, что к религиоз-

[1]) Ср. Moriz Friedländer, Griechische Philosophie im Alten Testament 1904, стр. 68 и след.

ному расхождению присоединяется еще социальный контраст: «праведные» действительно являются заодно «убогими» и «бедными», между тем как надменные нечестивцы и богоотрицатели принадлежат, главным образом, к людям, в силу своего общественного положения особенно восприимчивым к соблазнам чужой культуры и чужого миросозерцания.

О том, насколько оправдывалось с точки зрения иудейского благочестия возмущение «праведных» против духа эллинизма, как нельзя более ясно свидетельствует книга «Кохелет» («Проповедник Соломон»), написанная приблизительно в конце III века до нашей эры. В этой книге мы видим настолько полное разложение старой веры и прежнего иудейского жизнепонимания под влиянием греческой культуры и мышления, что даже благочестивый человек, каким ведь желает быть автор, не устоял против влияния новых воззрений. При всей твердости своей веры в бога отцов и в его воздающую справедливость, при всем своем презрении к земным благам и своей пресыщенности (таково его отношение к жизни) он все же не находит в жизни другого смысла, кроме наслаждений плоти, эпикурейского использования благоприятного момента. Так называемый «проповедник» изучил все извилины жизни, от ее верхов до низов. Он уразумел ничтожность всего человеческого мышления и всей человеческой деятельности; он понял суетность всего. Даже усвоенная им и сильно возвысившая его над большинством его соплеменников мудрость — и та не дала ему никакого удовлетворения. Он понял, что человек не в состоянии познать даже земное, не говоря уже о божественном. Его усталый скептицизм, во всем отчаивающийся и вместе с тем неспособный также раствориться целиком в окрашенном жаждой счастья наслаждении жизнью, находит себе прибежище в отречении, и вместе с Иовом он объявляет страх господень существенным смыслом человеческой жизни и высшей мудростью. Еще один шаг в этом направлении — и полный нравственный и религиозный нигилизм неизбежно занял бы место исконного иудейского благочестия и погасил бы последнюю искру старой веры в бога.

Но уже в иудейском народе были сочтены дни все разраставшегося язычества. Проникшая в страну порча нравов подействовала разлагающим образом на некоторые слои народа, и эти слои зарвались до того, что обратились к правителям и оговорили перед ними древнее иудейское благочестие, как возмущение против законов государствен-

ной власти. Антиох IV Эпифан, царь сирийский и верховный правитель Палестины, начал подавлять религию иудеев мерами насилия. Это пробудило в иудеях национальное самосознание, утратой которого уже угрожало им иноземное влияние. «Благочестивые» объединились и вступили в отчаянную борьбу с врагами своей религии и унаследованного от предков образа мыслей. В героической борьбе маккавеев против превосходных сил сирийцев (167—165 г.) была сломлена власть иноземного духа. Благочестие «простецов» восторжествовало над дерзостью и объявлявшей войну небу рассудочной заносчивостью друзей эллинизма.

Иудейские религиозные партии и закон.

В эпоху после маккавейских войн мы наблюдаем существенно изменившееся соотношение сил религиозных партий Иудеи.

Правда, с внешней стороны властвовала попрежнему проникшаяся мирским духом, выродившаяся под влиянием иноземного образования и ставшая чуждой подлинному существу иудаизма священническая аристократия, так называемые саддукеи. Они были представителями исконного обрядового благочестия, связанного с храмом и придававшего главное значение жертвоприношениям, богослужению, празднествам и приношениям в пользу храма и священства. А так как из их рядов вышли освободители иудеев от ига сирийских угнетателей, так как храмовой культ своим внешним благолепием и блеском все еще сохранял огромное влияние на широкие народные массы и так как партия саддукеев главенствовала также в синедрионе (собрание высшего совета в Иерусалиме), то их авторитет был попрежнему велик, несмотря на то, что они во многом провинились, подлаживаясь к существующей власти как до, так и после восстания Маккавеев.

Гораздо большим авторитетом пользовались, однако, в широких народных кругах их противники, фарисеи, т. е. сектанты, сепаратисты или пиэтисты. В лице их продолжали жить те «благочестивые», которые так страстно выступали в псалмах против заражения мирским духом и проникновения иноземного образования и миросозерцания, и они отстаивали «истинный» иудаизм с не меньшим, а может быть и более сильным и более пламенным фанатизмом, чем тогда, когда они чувствовали себя несчастными, бедными, угнетаемыми и преследуемыми мучениками за истинную веру. Фа-

рисеи поставили себе задачей жизни осуществить нечто, чего не удалось добиться Ездре и Неемии после возвращения иудеев из вавилонского плена, а именно: регламентировав в законе мораль и благочестие иудейского народа, отгородить его отвне как бы оградой и таким путем принципиально охранить его от вредных иноземных влияний. Для этой цели они прибегли прежде всего к разработке обрядового закона. Они не боролись вообще против храмового культа, но он в их глазах стал не более как одной из составных частей благочестия; можно даже сказать, что они отодвинули его на второй план, а именно тем, что наряду с писаным моисеевым законом они теперь ввели в круг предписываемых законом обязанностей также всю несчетную массу изустных постановлений и решений (прошедших и настоящих) по религиозным вопросам и с самой педантической точностью установили для всякого жизненного положения соответствующее правило поведения. Этим путем они опутали жизнь личности такой сетью постановлений — в большинстве чисто внешнего характера — что в конце концов постановления эти образовали все содержание религиозного сознания личности, а все прочее отошло на задний план.

Фарисеи широко использовали т. наз. «моисеев закон», т. е. тору, главнейшая часть которой была якобы найдена в храме еще до вавилонского плена при царе Иосии и которой торжественно присягнули в 621 г. царь и весь народ. Первоначально она служила интересам священства в Иерусалиме в противовес пророческой реформе израильского благочестия. Она закрепила храмовой культ и этим обеспечила за священниками их преобладающее влияние на народ. Ею пользовались как средством для того, чтобы поставить возвещенный пророками монотеизм под контроль священников и сконцентрировать все богослужение в храме иерусалимском. После возвращения из плена она сделалась знаменем нового народа, главнейшим признаком отличия иудеев от прочих народов и как бы религиозной компенсацией за утраченную национальную самостоятельность, причем, как это видно из псалмов и литературы мудрости, застывшая идея закона не была проведена с упрямой исключительностью. Теперь (в эпоху после восстания Маккавеев) закон сделался в руках фарисеев в расширенной своей форме надежнейшей порукой религиозного спасения, залогом обещаний Иеговы своему народу, существеннейшим, даже единственным содержанием угодной богу, благочестивой жизни. Все свои чаяния как в отношении себя самой, так и в отношении будущности своего народа личность связывала

с обладанием откровениями господними, содержащимися в законе. С фанатическим поклонением держался иудей за свой закон. Уже авторы литературы мудрости, несмотря на свое явно восторженное отношение к эллинскому мышлению и миросозерцанию, отождествили мудрость с законом и, таким образом, возвели закон на степень сверхземного начала, божественного предмета. Филон не знал меры в прославлении этого наиценнейшего сокровища своего народа. Провозвестника закона, Моисея он возводил в ранг божественного в некотором роде существа и прославлял его как величайшего мудреца, как пророка в собственном, а не в нарицательном смысле слова, более того — как посредника и примирителя всего мира. После этого нас не должно удивлять, что фарисеи говорили уже о домировом характере закона и что отождествленный с мудростью закон они даже объявили орудием божьим при сотворении мира.

Само собою разумеется, что для того, чтобы быть способным исполнять закон и этим путем приобщиться к его благам, необходимо знать закон и с буквальной точностью придерживаться отдельных его предписаний. Поэтому знание закона является первым условием благочестия. «В знании добродетель» — так учил и Сократ. Благочестие тождественно с мудростью, а мудрость есть знание закона. Такого взгляда придерживались, в сущности, и авторы литературы мудрости, напр. Иисус сын Сирахов. Но они в этом случае понимали закон в самом широком смысле, как сумму всей вообще человеческой морали. Под влиянием же фарисеев понятие закона сузилось; под законом стали понимать только Моисеев закон, как таковой, с его трoякими предписаниями: вероисповедными, обрядовыми и правовыми. При этом изустное предание, вся масса прибавившихся к торе в течение столетий и тщательно сохраненных в памяти решений и определений выдающихся знатоков закона получила такое же значение, была объявлена точно таким же продуктом «откровения» и считалась настолько же безусловно необходимой для осуществления истинного благочестия, как и первоначальное ядро приписывавшихся самому Моисею предписаний закона. В силу этого выдвинулся новый общественный класс. То были образованные специалисты-законоведы, так называемые книжники, — «нечто среднее между теологами и юристами» [1]). Задача их состояла в критической оценке и отборке предания, в собирании опре-

---

[1]) Ср. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter. 2 Aufl. 1906, 191.

делений прежних законоучителей, в истолковании закона на основе унаследованного материала, в применении закона к конкретным случаям и в дальнейшей передаче всего содержания науки законоведения путем изустного преподавания. Стоическая философия создала в эллинском мире идеал мудреца, который, в сознании исполняемого долга, ничем на свете не может быть выведен из состояния душевного покоя и твердо противостоит всем житейским бурям. Аналогичный тип выдвинуло фарисействующее иудейство в лице законоведа и ревнителя закона, который относится пренебрежительно ко всем земным невзгодам и уверен в помощи божьей, потому что порукою милости господней для него является та добросовестность, с которой он соблюдает в своей жизни букву закона.

Разумеется, своей системой благочестия фарисеи накинули тяжелое ярмо на шею народа. Знание закона и буквальное выполнение его бесчисленных мелочных предписаний поглощало не менее, как целую человеческую жизнь и заполняло всякий ее отдельный момент. Трудно, почти невозможно было разбираться в почти-что необозримой массе накопившегося веками материала и ни на одну минуту не упускать его из виду. Насколько же еще труднее было на деле выполнять, согласно требований закона, отдельные его постановления, тем более, что закон не делал различия между существенным и несущественным, и не только фактическое несоблюдение закона, но уже и одно отступление от буквы его в мыслях считалось прегрешением против божественной заповеди.

И все же для иудея, можно сказать, все зависело от того, в каком объеме и в какой степени он выполнял закон. Ведь уже пророки связали всякую предназначенную для израиля благодать с безусловным выполнением им воли божьей (ср. Ис. 58 и 59).

На что же надеялись, чего ждали благочестивые иудеи от своего бога?

II. ОЖИДАНИЕ СПАСЕНИЯ.

Мессия.

С момента своего вступления в полосу исторической жизни народ израильский не переставал взывать об избавлении. Страдания его начались рабством в Египте, из которого Иегова спас свой народ при участии Моисея, приведя его в «обетованную» страну Ханаан. С тех пор израильтяне были твердо убеждены, что бог избрал их среди всех народов и особенно к ним благоволит.

Но что только не обрушилось с тех пор на избранный народ божий! Началась борьба с туземным населением Ханаана и с соседними племенами, причем не раз израильтянам угрожало поражение и полное истребление превосходными силами противника. Затем последовал кратковременный период блеска при царях Давиде и Соломоне. Эта эпоха не была на самом деле такой прекрасной, какой она представлялась потомству, но она особенно укрепляла израильтян в их убеждении, что они излюбленный народ Иеговы. Немедленно после смерти Соломона снова начались испытания для народа: с одной стороны, начались междоусобицы на почве соперничества между братскими государствами израильским и иудейским, а с другой стороны — приходилось отбиваться от могущественного Сирийского царства, постоянно угрожавшего с севера самостоятельности Палестины. А как только устранялась одна опасность, немедленно являлась другая. Могущественная Ассирия делала нашествия на страну и в продолжение целого столетия держала ее население в страхе и трепете. Египет пытался завладеть Ханааном. Постоянные вторжения соседних более мелких народов, разбойничьи набеги неожиданно появлявшихся кочевых орд, внутренние распри, смены династий, революции, эпидемии, землетрясения, полосы неурожаев, дороговизны и голода — все это образовало непрерывную цепь

тяжких ударов судьбы, жестоких испытаний и страданий. Со времени крушения израильского царства (в конце VIII в.) бедствия приняли почти что невыносимые размеры. И наконец, обрушился последний, самый тяжелый удар — падение Иерусалима, разрушение храма и увод иудеев в плен вавилонский.

Тогда, под влиянием пророков, родилась и прочно привилась мысль, что виною всего этого невыносимого положения являются исключительно грехи народа; что надобно только внутренно преобразиться, признать Иегову единственным и истинным богом израиля и должным образом почитать этого бога, чтобы избавиться от бедствий и вернуть золотой век Давида. Возникла легенда, что сам бог обещал Давиду продлить его царствование на вечные времена и этим обещанием дал основание надеяться на наступление прекрасного века, когда народ израильский под скипетром идеального владыки будет вознаграждать по мысли Иеговы за переживаемые им страдания и получит воздаяние за преданность истинному богу (2, Царств. 7). И чем хуже жилось народу, тем страстнее он цеплялся за эту надежду, тем более яркими красками он рисовал себе картину обещанной ему счастливой будущности, тем безудержнее он предавался обаянию мысли, что теперешнее унижение является только прологом дней необычной славы, когда народ израильский восторжествует над всеми своими врагами.

Одни рисовали себе в роли спасителя самого Иегову, который снизойдет при ликовании всей живой твари и утвердит свое царство на земле (Пс. 95, 10 и сл.; 97; 98). При этом его расписывали как «доброго пастыря», который соберет свое рассеянное среди язычников стадо и, после поражения всех прочих народов, вернет своих избранников в их первоначальную родину (Ис. 35, 4 и сл.; 40, 10 и сл.; 52, 12; Езек. 34, 11 и сл.), после чего он будет в Сионе повелевать как царь над всеми народами и вечным светом озарять город божий (Ис. 60, 2 и сл.; Зах. 14, 16). Другие представляли себе, что Иегова оснует «царство божие» во израиле руками царя из дома Давида или даже самого воскресшего из мертвых Давида. Третьи, можно сказать, придерживались одновременно обоих взглядов, сочетая их воедино. Но и в этом случае одни представляли себе спасителя и избавителя больше в образе человеческом — в виде победоносного властелина и царя, который подчиняет всю землю скипетру Иеговы, восстанавливает иудейское царство, вновь сооружает храм, ликвидирует на земле идолопоклонство, возвещает господство единого истинного бога, правит народами

с непоколебимой справедливостью, благочестием и мудростью, печется в особенности о бедных, угнетенных и слабых и, в качестве первосвященника по чину мельхиседекову, является заместителем бога на земле (пс. 72 и 110); другие говорили об избавителе в выражениях, имевших в виду сверхчеловеческое, божественное существо: «сын божий», «мессия», т. е. помазанник[1]) — так назывался избавитель, как потомок Давида и теократический царь — возводился ими на высоту непосредственной близости к самому богу и связывался с ним узами единственных в своем роде, окутанных тайной отношений. О нем говорили, что он родится в Вифлееме (незначительное место рождения Давида) и намекали неясными, многозначительными словами на его д о м и р о в о е с у щ е с т в о в а н и е. Так, например, мы читаем у Михея 5,2: «Его господство относится к прошедшему, ко времени, предшествовавшему творению». Его называли «божественным героем», «чудным советником», «отцом вечности» и говорили, что он узрит свет при исключительных обстоятельствах, наделенный всей полнотой могущества божьего, и в качестве «князя мира» будет править в мудрости и силе страной, в которой не будет нужды и вражды и волк будет жить рядом с ягненком, а теленок рядом со львенком, — страной, в которой будут царить правда и веселие и природа сама будет предоставлять свои дары безмятежно наслаждающемуся человеку (Ис. 7 и 11; 9, 5). Этим пылким надеждам люди предавались тем безудержнее, что это согласовалось с духом всей той эпохи.

Вера в эпохи бедствий и сменяющие их эпохи благоденствия под господством могущественного царя и избавителя была связана на Востоке с астрономическими и астрологическими представлениями. В Вавилоне, миросозерцание которого господствовало во всей передней Азии, эпохой благоденствия обыкновенно считалось такое время, когда народу жилось хорошо под властью могущественного, благожелательного, справедливого и миролюбивого правителя; при отсутствии этих условий говорили об эпохе бедствий. При этом представляли себе, что ход земных дел определяется явлениями, происходящими на звездном небе. «Земное царство», по представлениям вавилонян, имело своим первообразом и дополнением «небесное царство» — мир планет и неподвижных звезд — и взаимоотношение этих двух «царств» представляли себе наподобие того, как рисовал себе Платон отношение чувственного, кажущегося, не-

---

[1]) По гречески „христос“.

реального мира к сверхчувственному, единственному истинно-реальному миру идей[1]). Земной контраст эпохи благоденствия и эпохи бедствий отражался в надземном контрасте летнего и зимнего звездного неба, светлой и темной половины года, в смене хорошего и худого времени года, определявшейся прохождением солнца чрез соответствующие знаки зодиака. Это преставление о годичном беге солнца расширилось, в свою очередь, в представление о большом космическом мировом годе, или Эоне, в котором живет теперешнее угнетенное человечество, и о смене его новым, прекрасным временем. И, связывая обе земные эпохи с космическими событиями и определяя первые последними, люди верили, что наступление и детальные свойства нового Эона также предвозвещены в явлениях звездного неба, и старались вычитать будущее из наблюдаемых в данный момент констелляций, или положений созвездий по отношению друг к другу[1]).

Когда солнце ко времени осеннего равноденствия (в Весах, раньше в Скорпионе) вступало на нижнюю (южную) дугу своего пути и опускалось под небесный экватор, это было началом эпохи бедствий. Когда оно вновь поднималось ко времени весенего равноденствия (в Овне, ранее в Тельце), это влекло за собою хорошее время года, а вместе с тем небесную эпоху благоденствия. Если раньше представляли себе солнце очутившимся во власти враждебных демонов (прежде всего — Осенней Змеи в руке Змееносца, а также Скорпиона), изнемогшим в борьбе со своими противниками и лишившимся своего небесного блеска, то теперь праздновали его победу над его астральными противниками, которые одновременно считались и врагами людей, и усматривали в наступлении новой весны предвестие той общей мировой весны, с которою, как полагали, вся тварь обновится, а че-

---

[1]) Сходство между астральным миросозерцанием передней Азии и платоновским учением об идеях настолько поразительно, что можно предполагать фактическую связь между ними по происхождению. Платонизм есть, в известном смысле, то же вавилонское астральное учение, только переделанное на духовность и метафизику. У Филона имеется еще ясное сознание этой связи между астрономическим и философским миросозерцанием, когда он рассматривает астрономию как божественную науку и между всеми человеческими чувствами выше всего ценит способность зрения по той причине, что человек глазами наблюдает звездное небо. (De opificio, § 54, 69 и сл. Ср. также De spec. leg. 1, 39 и сл.; 49, 207 и сл., II, 45; III, 1—6; 185—194; De Abraham, § 58; 110).

[1]) Ср. Zimmern-Schrader; Die Keilinschriften u. das Alte Testa-nt, 3 изд. 1902; далее Zimmern; Im Streit um die Christusmythe 1910, Jeremias, Handbuch, 214 и сл.

ловеку будет даровано вечное невозмутимое счастье. При таком направлении мысли не оставалось уже места для представления о земном искупителе. Явление спасителя сливалось в фантазии с явлением солнца, и надежда на избавление от политического гнета, национального унижения и социальной нужды превращалась в ожидание космической катастрофы, которая разыграется на небе и отсюда одновременно обновит весь мир.

Теперь существами, принимающими участие в драме искупителя, были уже не земные силы, а небесные существа, ангелы и демоны, т. е. духи звездные, имевшие свое обиталище на неподвижных звездах или даже прямо совпадавшие с ними. Они в дружественном или враждебном смысле были причастны к судьбе богатыря-солнца и одновременно воздействовали как таковые друг на друга. Они снаряжались к бою и уготовляли гибель солнца, когда оно переходило на нисходящую ветвь своего пути и опускалось под экватор. Они теряли свою силу и убегали вниз, под западный горизонт, когда солнце вновь поднималось, приобретало с подъемом над небесным экватором свою прежнюю силу и, следовательно, вызывало к жизни новый год. Тогда восходил одновременно с солнцем Овен (Телец), и погасшее в солнечных лучах созвездие заставляло само солнце казаться Овном (Тельцом). Это было самое важное в глазах астрологов время года. Все внимание звездочетов направлялось на эту точку неба, и они силились истолковать видимые при этом положении созвездия и их отношения друг к другу в смысле ожидаемой мировой катастрофы. Таким образом, вера в спасителя получила по существу «эсхатологическую», определяемую ожиданием конца времен, окраску. Конец теперешнего Эона и воздвижение счастливого нового царства, которое мыслилось не столько земным, сколько «небесным» или «божиим» царством в величии преображенной земной действительности, — вот что, собственно, являлось делом спасителя. От исторических событий на земле взор обращался к явлениям на небе, и пылкой фантазии людей рисовалось в звездах знамение и подтверждение предстоящего конца всех вещей [1]).

Митраизм был религией звезд, весенняя точка которой находилась в Тельце (4400—2000 л. до нашей эры), и различные определения которой были связаны с этим созвездием. В проходящей чрез всю религию персов великой

[1]) См. мой труд: Der Sternhimmel in der Dichtung u. Religion d. alten Völker u. des Christentums, 1923.

борьбе между Ормуздом и Ариманом (добрым и злым началом) Митра играл важнейшую роль. Он считался духом света, правды и добропорядочности, «посредником» (греч. mesites) между богом и миром и занимал в народных верованиях место небесного спасителя и избавителя. Персы почитали его как «сына» вышнего, которого последний создал таким же великим и достойным почитания, каким он был сам. Как хранитель божественного закона и защитник мира от демонов тьмы, Митра по представлениям персов принимал участие в сотворении мира и получил от своего небесного отца назначение — вести во главе божественных воинств дело Ормузда против Аримана и тех, кто с ним. В связи с его прикосновенностью к весне и к хорошему времени года его называли «дружественным благодетелем» и приписывали ему все хорошее в природе и в человеческой жизни. Как подателя жизни, его приравнивали к солнцу (и именно к солнцу весеннему, солнцу в восходящей ветви его пути) и представляли себе его победоносным воителем или героем, который в конце теперешней мировой эпохи либо сам, либо в образе оживленого им из семени Заратустры Саошианта, т. е. спасителя, «сына девы», сойдет с неба, победит в последней, страшной битве духов зимы или тьмы и низвергнет их в преисподнюю вместе с их предводителем, змеевидным богопротивником (осенняя змея!). Тогда мертвые воскреснут в полной телесности. Митра Саошиант на всеобщем, всемирном суде присудит злых к вечным карам, приведет добрых перед лицо своего отца Ормузда и оснует страстно ожидаемое царство божие; ад прекратит свое существование, и всей твари дано будет наслаждаться вечным блаженством на новой земле и под новым небом [1]).

Что иудеи не могли не быть знакомы с митраизмом — по крайней мере со времени своего пребывания в восточном его средоточии в Вавилоне — это само собою понятно при распространенности митраизма во всей передней Азии и его значении в эллинистическую эпоху, хотя религиозные писания иудеев и не содержат непосредственного указания на культ Митры. Мы видели уже, какое большое значение для установления связи между Иеговою и его творением имела в иудейском миросозерцании заимствованная от персов вера в ангелов. В народной же вере ангелы играли столь выдаю-

---

[1]) Ср. Cumont, Textes et monuments figures relatifs aux mystères de Mithra, 1896 и 1899; извлечение из этого труда в „Mysterien des Mithra", в нем. перев. Gehrich'a 1911; далее, мой труд: „Der Sternhimmel и т. д.", стр. 163 — 186.

щуюся роль, что не только христианские апологеты и отцы церкви, но и талмуд негодовал против почитания этих посредствующих существ и предостерегал от приношения им жертв и обращения к ним с молитвами. Политеистические инстинкты простого народа в то время точно так же находили себе прибежище в культе ангелов как теперь у католиков они находят его в почитании святых. В почитании ангелов старинные, подавленные пророческой реформой местные боги, духи и демоны прежней религии праздновали свое воскресение под монотеистическим флагом [1]).

Из ангелов первое место занимали так наз. семь архангелов, а среди них ни один не пользовался столь высоким уважением, как Михаил — «великий властитель», с которым мы встречаемся впервые в кн. Даниила (10, 13, 21; 12, 1). Его имя, по принятому пониманию, означает: «Кто как бог». Он точно так же считался специальным ангелом-хранителем израиля, как Митра ангелом- хранителем своих персидских поклонников (Даниил, цит. место; Энох, 20, 5). При этом он представлялся выступающим в истории своего народа в роли такого же спасителя, путеводителя и избавителя, каким в писаниях о мудрости изображается софия, а у Филона логос. Он спас Авраама и позднее трех святых мужей из пещи огненной. Он принес Сарре радостную весть о рождении Исаака, охранил последнего от смерти на жертвеннике и защитил праотца Иакова еще во чреве матери от преследований сатаны. Как учитель Моисея, он даровал своему народу его драгоценнейшее благо, закон; он положил начало священству и поразил войско ассирийцев перед Иерусалимом. Теперь его представляли себе как верного предстателя за свой народ пред престолом, где он защищает своих против обвинений сатаны; как небесного заступника израиля, существеннейшая задача которого, назначенная ему богом, состоит в борьбе с нечистым. Принимав участие в творении мира, он и при конце всех вещей будет, в качестве верховного военачальника божия, защищать дело божие против враждебных богу сил ада, победит дьявола («древнего змия») и ввергнет его в преисподнюю [2]).

Все это до того напоминает деяния, приписываемые персами их богу Митре, что о случайном совпадении не может быть речи. Михаил, подобно Митре, выступает в вере позднейшего иудейства прямо-таки в роли активного подбога — владыки мира, которому невидимый сам по себе, не-

---

[1]) Ср. Bousset, цит. соч.. стр. 380.
[2]) Ср. Lucken, Michael, 1898, 13 и сл.

досягаемый и неактивный бог передал владычество, чтобы самому выступить разве уж только в конце всех дней [1]). Митра устраивает душам умерших, поднимающимся по небесному мосту «чинват» (млечный путь), доступ к престолу бога; точно так же и Михаил приводит души благочестивых пред лицо всевышнего. Он так же, как и Митра, прикосновенен к смерти и воскресению. В день страшного суда он трубит в великую трубу; от звуков ее откроются могилы и из них выйдут покойники. Вопреки возражению Lucken'a, не подлежит сомнению, что именно это, относительно живое представление о высшем архангеле дало логосу Филона его главнейшие черты. Само же оно, несомненно, создалось под влиянием образа персидского Митры.

Но митраизм есть культ звезд, сам Митра — солнце, и судьба его определяется положением солнца в знаках эклиптики. Соответственно этому, мы в праве поискать астральной основы и для образа Михаила, и это тем более, что всякое ангельское служение есть, по существу своему, служение звезд, а «небесное воинство», «воинство всевышнего», «небесных сынов» или «божиих сынов», «святых», небесных «стражей» (как называются ангелы у иудеев) нужно искать в светящихся на небе и представляемых одушевленными существами звездах [2]). Ангелы суть звезды, и звезды суть ангелы. Наиболее выдающиеся из ангелов, архангелы — это семь планет, из которых Меркурия (надо полагать, из-за его близости к солнцу и его близкого сродства с путеводителем душ Гермесом) связывали с Михаилом. Однако и Михаил получил свои детальные определения в духе вавилонской астральной мифологии лишь от связи своей с определенными неподвижными созвездиями, в которых его представляли себе воплощенным, и среди последних особенно крупную долю внесли в характеристику Михаила созвездия Змееносца и находящегося над ним Геркулеса [3]).

---

[1]) Lucken, цит. соч., 40 и сл.

[2]) Bousset, цит. соч. 368 и сл.; Lucken, цит. соч. 4 и сл., далее Martin Brückner, Die Entstehung d. Paulinischen Christologie 1903, стр. 118 и сл.

[3]) Понятно, что астральные замечания здесь и в последующем относятся к зведному небу юга передней Азии. Для проверки на небесном глобусе нужно, поэтому, северный полюс поставить на 32° над горизонтом, что, приблизительно, соответствует виду неба, наблюдаемого из Вавилона и Александрии. Абсолютную астрономическую точность, естественно, нельзя найти в астрально-мифологической спекуляции древних, да ее нельзя и предполагать в ней (ср. мой труд „Der Sternhimmel и т. д.“.

Змееносец (Ophiuchos) держит в своих руках змею — животное Аримана, возвещающее осень — и наступает на Скорпиона, который и в митраизме представляется символом противника божия [1]). Отсюда речь о том, что Михаил в момент великой мировой катастрофы или избавления Израиля (наступление чего ожидалось в ночь весеннего или осеннего равноденствия, в месяце Нисане или Тисри) [2]) схватывает сатану и его сподвижников и ввергает их в печь с огнем пылающим — огонь Алтаря под Скорпионом, считавшийся также небесною печью, — или сбрасывает их под залитый вечернею зарею западный горизонт [3]) и сковывает их под холмами земли на 70 поколений до дня суда, дабы господь духов воздал им отмщением за их неправду [4]). У его ног, под хвостом Скорпиона, находится созвездие Алтаря, от которого поднимается «дым» Млечного Пути [5]). Поэтому Михаил называется «первосвященником на небе»; поэтому видели «устроенный на небе алтарь, подле которого стоит великий властитель Михаил, приносящий на нем жертву» [6]).

Сродным созвездием был Геркулес. Он восходил вместе с солнцем в созвездии Весов в сентябре. Утром в осеннее равноденствие и вечером в весеннее он стоял на восточном горизонте [7]). Отсюда представление о суде, связанное с образом Михаила, ибо Весы — знак юстиции («право» и «справедливость» — таково вавилонское название их обоих чаш [8]). Отсюда праздник св. Михаила еще и теперь справляется 29 сентября, около времени вступления солнца в знак Весов [9]).

---

[1]) См. рисунки 12 и 16 в «Sternhimmel...»

[2]) Ср. Josef Klausner, Die messianischen Vorstellungen d. jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, 1904, стр. 32.

[3]) Ср. Энох, 17, 4: «Они переместили меня к западному огню, который встречает каждый раз заходящее солнце. Я дошел до огненной реки, огонь которой течет как вода и которая изливается в великое море на западе».

[4]) Ср. Lucken, цит. соч., стр. 28. Как известно, и Один бросает змею Митгарт в мировое море. В христианстве ему соответствует архангел Михаил, созвездие которого представляет Змееносец.

[5]) См. „Sternhimmel...“, табл. XII.

[6]) Lucken, цит. соч. 30, табл. I.

[7]) Цит. соч., табл. X.

[8]) Jeremias, Handbuch, 114.

[9]) Что представление, будто поступки людей взвешиваются на небе на весах, возникло действительно из звездного неба, это подтверждает Midrasch Rabba, 16, 1, когда он замечает, что праздник рошассана, справлявшийся первого Тисри (седьмой месяц), стоит в связи с зодиачным знаком Весов, так как бог в этот день взвешивает дела людей на весах (Scheftelowitz, „Das Fischsymbol im Judentum u. Christentum“, в Archiv f. Religionswissenschaft, 1911, 45). Созвездие осеннего равноденствия считалось первоначально в Вавилоне, у персов, равно как

Как Змееносец наступает на Скорпиона, представителя зимней смерти, так и Геркулес ставит свою ногу на полярного Дракона, который в ночь весеннего равноденствия и в утро осеннего занимал свое самое низкое положение на небе, почему можно было смотреть на него как на сброшенного вниз Геркулесом. Так представляется это в откровении Иоанна 12, 7 и сл., и в соответствии с этим Михаил изображался обыкновенно наступающим на голову побежденного дракона и держащим в руке весы, на которых он взвешивал души людей. Символом Михаила является огненный лев [1]) —животное, символизирующее силу солнца.

Если, после сказанного, вера в ангелов обнаруживает несомненно влияние персидского мировоззрения на иудейскую религию и если мы в праве усматривать в Михаиле близкого родственника Митры, то сама собою напрашивается мысль, что даже самое имя Митры повторяется в имени раввинского Метатрона [2]). Подобно Михаилу и последний в позднейшей иудейской спекуляции считается как бы «вторым богом» и ходатаем за иудеев на страшном суде. К нему так же, как к Михаилу, применяется место (Исх. 23, 21), по которому «имя бога было в нем» (Sanhedrin 386). Он считается небесным писцом (планета Меркурий). Он также подобно Михаилу носит имя искупителя и считается «ангелом завета» (по Малах. 3, 1). И вообще, родство между ними до того близкое, что «Метатрон» кажется только параллельным именем того же Михаила.

Страшный суд и воскресение мертвых.

С проникновением в иудейский идейный мир таких представлений, как упомянутые здесь, контраст настоящей годины бедствий и ожидаемой эпохи благоденствия, естественно, должен был все более и более утрачивать свой земной, политический характер и расшириться в космологический контраст двух взаимно противоположных мировых

в Египте, весами мертвых, потому что оно находится на том месте, где солнце спускается в небесный „мир мертвых“ или в небесную „преисподнюю“, т. е. в нижнюю, зимнюю, темную область зодиака (Stucken, Astralmythen, 1896—1907; 64; Jeremias, цит. соч., 113). Как известно, также и у древних германцев осеннее равноденствие было временем суда по преимуществу; Форзети, т. е. Тир в качестве бога суда — это солнце в знаке Весов; из 12 домов богов в Азгарде, соответствующих 12 знакам зодиака, его дом — седьмой.

[1]) Ориген, Contra Celsum, VI, 30.

[2]) Ср. Kohut, Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, IV, 36 и сл.

эпох или эонов, в контраст старого и нового, при котором непосредственная смена эонов должна привести к полному преобразованию прежнего бытия. Фантастические представления об ужасных предсмертных конвульсиях теперешнего, старого и не менее страшных муках рождения нового мира всплыли на поверхность и так же заполнили теперь умы иудеев, как уже задолго до того тревожили сердца вавилонян, персов и египтян[1]). Вся природа будет взрыта во всю глубину. Людей постигнут ужасные болезни, голод и т. д. Демоны вырвутся из скрытых мест своего обитания и беспрепятственно будут расхаживать по земле. Под предводительством высшего из злых духов, сатаны — Велиара или Азазела — они начнут готовиться к войне против бога и его небесных воинств. Дьявол захватит власть над миром. А когда эта страшная мировая драма достигнет своей высшей точки, тогда явится на судилищном троне всевышний, окруженный мириадами своих ангелов, и с открытыми свитками и с весами в руке откроет «страшный суд» над всею тварью.

Вполне понятно, что в этом освещении и мессия получил новый облик. Выдвинутое на передний план пророками представление о земном господине и царе, о политическом и национальном избавителе израиля из-под власти его угнетателей отходило на второй план и все более и более превращалось в представление о н а д м и р о в о м в л а д ы к е, который, во всеоружии данной ему от бога полноты власти, сходит с неба на землю или внезапно появляется из места своего сокровенного пребывания. Теперь его представляли себе в виде ангелоподобного существа, которое в качестве предводителя звездных духов ведет борьбу уже не с земными, а с небесными силами, с ангелами и с демонами. Ему приписывали участие в божьем суде, а то и самостоятельный суд над сильными земли и злыми ангелами, после чего он, князь-миротворец и царь рая, владычествует над избранными блаженными духами под новым небом, на новой земле. А параллельно с этим представлением о страшном суде и потустороннем царстве будущего прививалась вера в воскресение мертвых — идея, несомненно, заимствованная из персидской религии, хотя она, как предполагает B a u d i s s i n, быть может, и нашла себе подготовленную почву в древне-семитском представлении о побеждающей

---

[1]) J e r e m i a s, цит. соч., 214 и сл. К последующему сравни также соответствующие главы у B o u s s e t в его „Religion d. Judentums" 233—346 и у M a r t i n B r ü c k n e r, цит. соч. 97—173.

смерть жизненности божества и в наблюдении умирающей и вновь пробуждающейся природы [1]).

Эту идею мы встречаем впервые у Исайи (25,7). Затем эта идея проскальзывает у Езекиила с особенным ограничением в смысле применения к народу израильскому (37) и снова всплывает — на этот раз уже в определенной формулировке — лишь в первой трети второго столетия до нашей эры у Даниила (12, 2 и сл.), где, однако, ее применение также ограничивается особенно благочестивыми и достойными сынами израильского народа.

До чего чужда была первоначально иудеям идея воскресения мертвых, мы видим у Экклезиаста, который отзывается насмешливо об этом новомодном мечтании (3,18 и сл.). Псалмам, притчам и Иисусу сыну Сирахову она еще совершенно незнакома. Но зато идею воскресения и следующего за ним страшного суда, на котором праведные награждаются вечным блаженством, а злые присуждаются к вечным мукам, а то и совершенно уничтожаются, энергично отстаивает от возражений так наз. «безбожников» Книга премудрости Соломона (гл. 2—5).

Но вот эта идея начинает все шире и шире прививаться и в Палестине. Она разделяет фарисеев, верующих в воскресение, с одной стороны — от саддукеев, которые совершенно отвергают эту идею, как и вообще все метафизические и фантастические надежды на будущее, а с другой стороны — от тех, которые, под влиянием греческой философии и египетских учений, хотя и допускают, что душа по смерти обретет вечную жизнь в хорошем или худом смысле, однако отвергают плотское или телесное воскресение. И здесь перед нами опять персидская, по существу, идеология, когда место пребывания благочестивых в новом мире представляют себе в виде рая или сада божия, когда думают, что картина первичного времени повторится в конечное время, когда создается легенда о «небесном Иерусалиме», который сойдет с неба в конце всех дней, и когда небу, где блаженные в вечном свете и в невообразимых радостях получают награду за свое благочестие, противопоставляется ад, как место смерти, тьмы кромешной и мук. При этом противоречие между земным и надземным ожиданием мессии пытаются сгладить мыслью о промежуточном царстве, имеющем, по существу, земной характер. В последнем будет владычествовать, с предпочтением возвеличенного народа иудейского, предсказанный пророками мессия, и это будет продолжаться

---

[1]) Baudissin, Adonis u. Esmun, 1911, 418 и сл.; 509.

до наступления нового эона с воскресением мертвых и страшным судом, т. е. до наступления царства божия в собственном смысле этого слова.

Все такие и аналогичные представления, относящиеся к событиям конечного времени, часто сильно расходились в частностях, были мало продуманы, в высшей степени неопределенны, спутаны и так резко противоречили иногда друг другу, что нарисовать ясную и единую картину иудейского учения о конечном времени немыслимо. Но в одном все они сходятся, именно в том, что они выдаются за откровения (апокалипсисы) «тайной мудрости», напоминая этим современное нам фантазерство англо-индийской теософии и антропософии такого автора, как Rudolf Steiner. И как в Персии и Вавилоне, так же точно и в Палестине и Египте апокалиптика старалась определить время наступления конца мира с помощью астрологии и причудливой спекуляции с числами [1]). Ведь, по изречению пророка Иоиля, конец этот должен был быть предвозвещен от бога чудесными знамениями на небе и на земле (3, 3 и сл.).

Новое благочестие.

Только что обрисованные фантастические представления о конечном времени дают нам, как ничто другое, возможность судить о том, какой большой переворот произошел в иудейском сознании в последние столетия до нашей эры. Пока индивидуум еще чувствовал себя только членом целого, как это было в иудействе до плена, вина отдельного лица считалась только приростом к общей вине, но вместе с тем и вина целого народа считалась виною отдельного лица, одним из моментов, влияющих на достижение им блаженства. При таком воззрении индивидуум не удивлялся своей судьбе и всякое постигшее его горе принимал только как заслуженное наказание за грехи целого. Личное благополучие или неблагополучие считались только саморазумеющимся ощущаемым отражением общего благочестия. И если индивидуум в страданиях и лишениях выполнял свои обязанности по отношению к богу и сам от этого ничего не выигрывал, то он утешался тем, что плоды его поведения пожнет весь народ, будь то в настоящем или в будущем.

Все это изменилось, когда иудейская религия постепенно оторвалась от национальной жизни, когда народ рассеялся

[1]) Scheftelowitz, цит. соч., 40.

по странам вокруг Средиземного моря и нашел в синагоге новый центр культового благочестия. «В то время как древнее культовое благочестие имело в себе еще нечто безличное, и активное попечение об этом благочестии находилось в руках замкнутой сословной группы, в новом синагогальном благочестии с его новыми формами богослужения (чтение писания, проповедь, молитва) происходит необычайная демократизация и индивидуализация религии» [1]). Древнее пророческое ожидание мессии считало благодеяния мессианского будущего уделом только тех, кто случайно доживает до наступления нового времени. Теперь углубленное сознание личности привело к тому, что индивидуум не позволял уже тешить себя надеждою на блаженное будущее целого народа, которое было бы уделом только весьма немногих, а сам желал иметь в нем участие. Теперь всплыл на поверхность вопрос о взаимоотношении вины индивидуальной и общей и, как мы видим из книги Иова, этот вопрос уже нерешался просто в смысле общественной морали. Усиливающийся индивидуализм восставал против несправедливости той участи, которая была явной насмешкой над ожиданием соответствия в этой жизни между благочестием и наградой, грехом и наказанием. Он нашел прибежище в мысли о посмертной жизни, которая выровняет несомненно существующее в настоящем несоответствие. Этим он и способствовал распространению идеологии конечного времени и веры в надмирового мессию, и — наоборот — сам в этой вере находил поддержку для своей собственной, новой оценки индивидуума.

Если прежде смерть принималась за неотвратимое естественное явление, то теперь она представлялась страшным роком, тяготевшим над творениями и грозившим лишить их плодов их земной добродетели. С нею казалось возможным примириться лишь при предположении, что она — не уничтожение личности, а только переход к новому состоянию, в котором на долю индивидуумов выпадает то, чего они заслужили в этой жизни. Неправедный и безбожный, поскольку он не платился уже теперь за свои грехи, должен был после смерти очутиться во власти наказующей справедливости. Он в этой жизни стоял на стороне врагов божиих; зато, говорили, он будет разделять их участь и в новой жизни. Добрый и праведный, напротив, мог по справедливости ожидать, что за те страдания и лишения, которые в этой жизни он принял на себя во имя божие и за

---

1) Bousset, цит. соч., 335.

грехи своего народа, он будет вознагражден в той жизни участием в блаженстве совершенного состояния. «В мысли о потустороннем воздаянии концентрировался индивидуализм позднейшего иудейского благочестия. За эту новую веру боролись страстно. Надежда на потустороннее воздаяние становится излюбленною мыслью тогдашнего благочестия; эта мысль становится догмою, и потому, чего бы это ни стоило, она должна быть задним числом доказана из писания [1]).» Больше того: эта мысль в такой степени становится собственностью также строжайшего фарисейского благочестия, что представители последнего отказывают в участии в будущей жизни всем тем, кто утверждает, что учение о воскресении мертвых не может быть доказано на основании писания [2]).

Теперь становится ясным, сколь многое было поставлено на карту для тогдашнего иудея в том случае, если ему не удавалось заручиться благоволением божиим. Не только счастье и будущность целого народа, но и блаженство отдельного лица зависело от того, как оно сумеет оправдаться перед богом. Иудейство, эта чисто законническая религия, чтившая бога прежде всего как «справедливого», естественно, имело свое завершение в мысли о божественном суде. А приговор справедливого бога, само собою разумеется, мог быть вынесен только в точном соответствии с тем, в какой мере отдельное лицо выполняло букву закона.

Но здесь именно начиналось сомнение. При непредубежденном анализе фактов, ведь никто не мог обманывать себя относительно расхождения между нравственной целью, как она была поставлена Иеговой для его избранников, и фактическим поведением даже лучшего из людей. Та же религия учила, что вследствие падения Адама все человечество подпало греху и смерти. Правда, к каждому отдельному человеку был приставлен дух-хранитель, защищавший его дело перед богом; точно так же и народ как целое имел (как мы говорили уже) своего особого ангела-хранителя или заступника в лице «ангела Иеговы», архангела Михаила или Метатрона. Правда, и теперь еще, как память о прежней коллективной морали, сохранялась вера в то, что добрые дела отдельных особенно благочестивых людей и мучеников за веру зачитываются всему народу и этим самым повышают нравственную ценность каждого отдельного лица. Но добрым духам противостояли злые, которые только и делали,

---

1) Bousset, цит. соч., 342 и сл.
2) Sanhedrin, 90-а.

что подстерегали случай уловить людей в свои сети, чтобы обманом лишить их спасения их бессмертной души. Они считались источником всего худого и всякого зла. Они причиняли болезни, соблазняли людей к идолослужению и к греху и всячески стремились захватить души в свою власть. Больше того: всю тварь представляли себе в пленении у планетных богов и звездных духов, как их создавала вавилонско-персидская фантазия, и последние определяли сверху судьбу каждого индивидуума, направляли ее на неотвратимые пути и обладали такой силой, что никто не мог уйти от их таинственного и жуткого влияния.

Была ли вообще возможна при таких обстоятельствах действительная «праведность», та полная согласованность человеческого поведения с божественною волею, которая требовалась в законе? Имела ли реальное значение надежда, что компенсирующая праведность святых, истинно благочестивых способна изгладить из книги жизни совершенные грехи и облегчить индивидууму восхождение в рай?

На это никто не мог дать ответа. Вечное блаженство или вечное проклятие! Этот вопрос мучительно тяготел над людьми, лишая их душевного спокойствия и наполняя их невыразимой тоскою и страхом. Эти сомнения, эту неуверенность в спасении и вытекающую отсюда душевную надломанность благочестивца особенно трогательно отразила третья книга Ездры. Вспомним, как стонал на смертном одре один из благочестивейших, рабби Иоханан бен Заккаи [1]). А от ученика его, Елеазара бен Азария до нас дошло изречение: «Горе нам, ожидающим дня судного; горе нам, ожидающим дня отчета! Если уже пред Иосифом, который был только плоть и кровь, не устояли братья его, когда он привлек их к ответу, то как устоят некогда люди пред святым, который вместе и судья, и обвинитель и судит каждого, восседая на престоле правды!» [2]).

Так, стало быть, думали даже благочестивейшие фарисеи об ожидающей их участи. А ведь они всю свою жизнь не переставали добросовестно, даже трепетно блюсти закон.

Тем более вопрос о спасении души должен был волновать широкие массы народа — многочисленные стоящие вне фарисейства круги профанов, так наз. «мужичье» (Amhaarez), которое уже в силу своей профессии или своего общественного положения даже и не в состоянии было посвятить себя

---

1) Berachot, 286.
2) Bereschit Rabba, 93.

исключительно служению закону и уйти в почти необозримую гущу мелочей буквенного благочестия.

Вот эти-то «амгаарецы», эти стоящие вне фарисейства профаны и были, насколько мы можем догадываться, тем элементом, среди которого вышеописанные представления о конце времен находили наиболее благоприятную почву. У них, естественно, находила живейший отклик литература откровений, как она выступает пред нами у Даниила, в апокалипсисах Эноха, Варуха и Ездры (III кн.), в так наз. «Вознесении на небо Моисея» и подобных писаниях, которые ни в какой мере не обнаруживают приверженности к фарисейскому преданию и уж несомненно проникнуты (как последнее из названных) живым отвращением к религиозной суетливости и исключительности фарисеев. «Апокалиптики» — говорит Friedländer — «были благочестивцами и учителями тех широких и широчайших народных слоев, которые, будучи националистами и верующими, все же хотели жить во внешнем мире, общаться с внешним миром и действовать солидарно с ним, не стесняемые ритуальными и обрядовыми ограничениями» [1]). И если рассудительные и государственно-мудрые саддукеи были нерасположены ко всяким фантастическим мечтаниям и ограничивались одним храмовым служением; если фарисеи, уйдя в изучение закона, не имели, в общем, времени, чтобы предаваться грезам в области сверхъестественного и метафизического, и обычно были равнодушны также к мессианской идее — то фантазия профанов тем необузданнее наслаждалась разрисовыванием конечного времени и упивалась ожиданием мессии, которого они, в зависимости от политического и социального положения момента, понимали то более в смысле земного избавителя от политических невзгод (национальный герой, земной отпрыск из дома Давида), то более в смысле вышеописанного небесного искупителя. Высказываемый местами в талмуде взгляд, что бог некогда даст чрез мессию новую тору [2]), исходил, наверно, не от по-фарисейски мыслящих кругов. Ведь фарисеи были вполне удовлетворены торою и, наоборот, придерживались взгляда, что тора никогда не будет изжита и что никакой пророк никогда не посмеет обновлять ее [3]). Зато религиозному настроению профанов вполне соответствовало представление, что мессия, когда он придет,

---

1) Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905, стр. 23.

2) Jalkut, Jes., § 296.

3) Megila, I, 8; Joma 802; ср. Friedländer, цит. соч., 54 — 60; далее, Klausner, цит. соч., 3.

упразднит и иго закона. И уже одна отмеченная невозможность сравняться с фарисеями в исполнении буквы торы побуждала эти народные слои к тому, чтобы, вместо фарисейской законнической правды, тем ревностнее посвятить себя культивированию праведности помыслов, вообще внутренней жизни и этим возместить отсутствие должного исполнения предписаний закона.

Новая вера в бога.

Если будущая участь людей, как утверждали фарисеи, определяется всецело их праведностью, то никто не мог оправдать себя перед богом и никто не был в праве надеяться на избавление: это было ясно до очевидности.

Но не был ли «справедливый» бог вместе с тем и «б л а г и м» богом? Со времени пророков эпитеты милости, благости, милосердия и долготерпения приобретают все большее и большее значение в представлениях иудейского народа о боге. Пока Иегова, как в более ранние времена, был только богом целого народа, он не заботился о благе и горе отдельной личности. Однако, по мере того как крепло сознание индивидуальности, отношение Иеговы к людям принимало все более и более личный характер. Теперь каждый благочестивый и богобоязненный человек был уверен в существовании непосредственного отношения между ним и богом. Мало того: верующие были убеждены, что провидение берет под свою охрану не только людей, но и животных, вообще всю природу и одинаково печется обо всем живущем на земле. Псалмопевец славит того, кто «покрывает небо облаками, земле приготовляет дождь, дает пищу скоту и птенцам ворона, взывающим к нему» (Пс. 146, 7 и сл.). Сотворив человека по образу своему, он ни в каком случае не может предоставить его самому себе, без своего наблюдения и помощи. Ведь он только немногим поставил его ниже своего собственного существа, славою и честью увенчал его, сделал его господином над природою и все положил к ногам его (Пс. 8, 4 и сл.). Как же не сделать ему всего, чтобы спасти человека от гибели, чтобы вести его по жизненному пути с долготерпеливою снисходительностью и проявлять на нем свою милость?

Для подобного отношения между богом и человеком уже имелась готовая формула: отец и дети. Праведник в Кн. премудрости называет бога своим «отцом» (Премудр. 2, 16; ср. 5, 5; 9, 4; 12, 7, 19, 20, 21; 14, 3; 16, 10, 21, 26; 18, 4; 19, 6).

По той же книге (10, 10) Иегова испытывает свой народ «как предостерегающий отец». Но уже и у Исайи говорится: «Ты, Иегова, воистину наш отец, и имя твое — наш избавитель от века» (63, 16; 64, 1). Также и псалмопевец говорит о боге как об «отце сирот и защитнике вдов» (67, 6) и взывает: «Отец ты мой, бог мой, твердыня спасения моего!» (88, 27). Поэтому Иисус сын Сирахов советует человеку и самому быть добрым и любвеобильным, как отец (4, 10; ср. также Второз. 14, 1; 32, 6; 1 Паралип. 29, 10 LXX; Иерем. 3, 4, 19, 22; 31, 9; Ос. 21; Малах. 1, 6; 2, 10; Тов. 13, 4; Пс. Солом. 17, 27; 18, 4; III Маккав. 5, 7; 6, 8; 7, 6) [1]).

В том факте, что представление о боге как о всеблагом, всемилосердном и вселюбящем отце получало в данную эпоху все более широкое распространение среди иудеев, выразилось не что иное как тяжелое религиозное состояние народа. Ибо только это представление открывало ему перспективу избавления от душевной тревоги по поводу своей нравственной недостойности. Оно давало ему право, несмотря на нравственную недостаточность, сохранять надежду на жизнь в лучшем потустороннем мире. Бог должен быть добрым, милосердным и милостивым в глубочайшей своей основе существом; он должен быть «отцом» людей; его благость должна быть впереди его справедливости, иначе человеку не обрести милости перед судом его, не обрести после смерти райского блаженства вместо мук адовых. Поэтому благочестивый иудей той эпохи неустанно прославлял бога за его милосердие и благость, подчеркивал эти свойства бога, как самые существенные, постоянно напоминал о них себе самому и богу, словно человек мог этим путем морально принудить бога помочь ему, не взирая на все его недостатки. Иудей старался внушить себе, что быть добрым и милостивым только соответствует божественной власти и силе.

Да и как не быть богу, в виду слабости и бессилия людей, милосердным и благостным судьей! Люди — ничто в сравнении с богом. «Посему господь долготерпелив и изливает на них свое милосердие. Он знает, что конец их бедствен, и посему изобильно открывает им свою милость» (Сир. 18, 11 и сл.).

---

[1]) Таким образом, оказывается несостоятельным известное либерально-теологическое утверждение, повторяемое впрочем, и Эдуардом Мейером (цит. соч. 437), что Иисус был „первым“, принесшим людям, как некоторое новое откровение, понятие о боге, как об отце, и что применение имени отца к богу было „одним из величайших религиозных актов Иисуса“.

Во всех подобных изречениях как будто бы выражается величайшее доверие к отеческой благости бога. Между тем прав Bousset, которому в них все же слышится, в сущности, только внутренняя неуверенность, испытываемая благочестивым при сопоставлении божественного требования с собственным нравственным активом. «Вера в благого и милосердного бога остается несогласованной с верою в бога справедливого и безжалостно строгого. Настроения резко меняются. За всеми уверениями о благости и милосердии божьем чувствуются все же, как общий фон, страх и трепет перед непостижимо высоким и строгим богом, перед судьею над жизнью и смертью, которого ни один человек не может удовлетворить, перед установителем закона с требованиями, не дающими покоя совести» [1]).

Таким образом, из мучительно неуверенного религиозного самочувствия как будто бы остаются только два выхода: либо мрачное отречение, как у Ездры (кн. IV), либо ревностная суетливость фарисейского законослужения, раздувающая свои заслуги до чрезвычайности и воображающая приобрести ими неоспоримое право на благодеяния божии.

Не было ли, однако, еще и третьей возможности заручиться божественною милостью и избавиться от сомнения в собственном нравственном достоинстве?

Мы видели уже: помочь отдельной личности в достижении блаженства и целому народу в осуществлении его мессианских чаяний бог может только в качестве благого, а не справедливого бога, каким предполагал его данный якобы Моисеем закон. Недостатком прежнего иудейского благочестия было, в самом деле, то что — говоря словами Bousset — милость и благость божии были не основою, а только дополнением веры, последним прибежищем, почему благочестивый и не мог никогда быть действительно уверенным в них.

В том, что бог «справедлив», ручательство дано было непосредственно в законе. Но кто ручался людям за благость бога, как существенное его свойство?

Новое постижение бога.

В предшествующий период израильского благочестия пророки в непосредственном соприкосновении с божественным духом открывали народу существо его. Эти времена

[1]) Bousset. цит. соч., 441.

миновали. Нет более пророка во Израиле: такое сетование проходит через все позднейшее иудейство.

Но не было ли еще и теперь возможно вступить в более близкое отношение к богу, заглянуть глубже в тайны его существа?

При переходе к нашей эре дух пророчества не вымер еще и в иудействе. Как сильно возбуждали народ отдельные случаи экстатического воодушевления, об этом ясно свидетельствует нам иудейский историк Иосиф. Апокалипсисы Эноха и Ездры, повидимому, основаны отчасти на собственных видениях их составителей [1]). Даже о некоторых раввинах конца первого столетия нашей эры сообщается, что они «вошли в рай» и в состоянии экстаза созерцали «тайны горнего мира». Если это было возможно в Палестине, то тем более идея экстатического возвышения человека к богу, непосредственного соединения их обоих не могла не увлечь умы в рассеянии, в Александрии, при господстве там платоновской философии и ее разновидностей, не могла не найти своего практического выражения в стремлениях к таинственному слиянию человеческого духа с божественным, к так наз. интеллектуальному или духовному созерцанию.

В «Книге премудрости Соломона», как мы видели, мудрость уравнивалась со святым или божественным духом; она, в силу этого, была не простой суммою практических правил жизни, как в народной литературе о мудрости, а метафизическим началом, в некотором роде посредствующим существом между богом и человеком; от обладания ею смертный ожидал объяснения тайны неба и земли. «Система мира, сила стихий, начало, конец и средина времен, последовательность поворотов солнца и смена времен года, круговорот годов и положения звезд, природа животных, власть духов и мысли людей, различия растений и магические силы корней — все, что только есть сокровенного и явного в вещах, научила меня понимать мудрость», — так уверяет нас мнимый Соломон (Премудр. 7, 17 и сл.). Она знает будущее так же, как прошедшее (там же, 8, 8). Будучи посвящена в знание божие и сама живя вместе с богом (8, 3 и сл.), мудрость не только сообщает откровения божии: через нее человек достигает вместе с тем и соединения с богом, а тем самым — участия в вечной жизни бога (8, 17; 9, 18).

---

[1]) Ср. по поводу IV Ездры Gunkel, „Apokryphen und Pseudoepigraphen des A. T.", т. II, 1899 г., стр. 340 и сл.

Это — платоновские мысли. То, что здесь выступает под именем мудрости, в сущности, представляет собою не что иное, как то слияние субъективного человеческого мышления с объективным божественным, то возвышение духа в область сверхчувственного мира идей, которое у великого греческого философа именуется «Эрос» и описывается как непосредственное соединение и отождествление мышления и бытия [1]).

Путем познания, возвышения в чистом мышлении (или, вернее, созерцании) над чувственно-материальным бытием человеческий дух достигает соединения с духовною основою всех вещей. Но такое соединение возможно только в том случае, если стремлению человека к соединению с богом нисходит навстречу сам бог в образе мудрости и оба сливаются в один и тот же дух (Премудр. Солом. 9, 17 и сл.).

Эта платоновская основа понятия мудрости выступает перед нами еще яснее в миросозерцании Филона. Филон преисполнен стремления к непосредственному углубленному созерцанию бога. Вместе с Платоном он смотрит на тело как на темницу и гроб души, и потому средство к богосозерцанию он усматривает в наивозможном умерщвлении плотских страстей, в монашеском бегстве от мира, в аскетизме. Правда, человек возвышается над миром уже и в искусствах и науках, поскольку они имеют дело с откровением бога в мире. Но все же это познание бога из его откровения в мире представляется только посредственным. Этим путем мы видим бога только «как в зеркале», познаем его только из его действий и сил. Более совершенное познание мы обретаем, лишь переставши быть чем-либо для себя самих и различать себя от бога. Мы должны сами стать богом. Мы и бог должны в познании слиться непосредственно воедино. В этом глубочайший смысл «логоса». Путем возвышения в сверхчувственный разумный мир, посредником которого является логос, мы, выходя из самих себя, оставляя позади себя наше «я», в прогрессирующем отрешении от всяких земных различий, становясь сами логосом, доходим до божественной основы всех вещей и зрим ее существо. По Филону, патриархи ветхого завета, великие законодатели и пророки с «божественным» Моисеем на первом плане прокладывают и указывают путь при этом восхождении к богу.

---

[1]) Ср. мой труд: Geschichte d. Monismus im Altertum, 1913, 214 и сл.; далее Leopold Ziegler, Der abendländische Rationalismus u. d. Eros, 1905.

Но и логос — еще не последнее. Целью всех этих усилий является непостижимое существо самого бога, а оно ведь стоит еще выше логоса. Поэтому, если мы хотим проникнуть в средоточие всех вещей, если мы хотим созерцать самого бога в его чистой самости и совершенно слиться с ним воедино, то мы должны преодолеть также и логос. А это бывает тогда, когда мы, в «вакхическом исступлении», объятые небесным одушевлением, как бы предаем себя без остатка в руки всевышнего. Мистический экстаз, в котором сознание угасает и бог с человеком сливаются в неразличимое и самодовлеющее тождество, является последнею целью и высшей точкой всего этого процесса становления божеством; только при помощи экстаза мы вполне узнаем бога. Из «сына логоса» человек путем соединения с логосом становится «сыном божьим». Но, вознесясь еще и выше логоса, он становится самим богом. Это — взгляд, аналогичный с тем, который в эпоху Филона проводился в мистических религиях Греции и Египта, ставивших себе задачею — в непосредственном созерцании бога дать человеку высшее религиозное постижение, и сам Филон обнаруживает во всем своем мышлении явное сродство с духом античных мистических религий. К своим глубочайшим проникновениям он относится как к «священным тайнам». По его мысли, они должны быть доступны только вполне благочестивым и богобоязненным людям, и только им он хочет их сообщить. Можно даже сказать, что Филон насквозь проникнут духом мистических религий, и не без основания Bréhier высказывает и пытается доказать предположение, что логос у Филона представляет собою в известном отношении только само воплощенное мистериальное «слово» [1]).

Отсюда понятно восторженное отношение Филона к иудейским сектам ессеев и терапевтов. Он посвятил им особый труда: «Devita contemplativa» («Созерцательная жизнь») и много говорит о них в своем сочинении о честном человеке («Ouod omnis probus liber»). Ясно — почему: обе эти секты практически стремились к непосредственному духовному соединению с богом путем умерщвления тела и аскетизма [2]).

---

[1]) Bréhier, Les idèes de Philon, 101 и сл.; ср. Bousset, цит. соч.. 516 — 522; далее Reitzenstein, Poimandres, 1904, 204; его же, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910; Norden, Agnostos Theos, 1913. — О связи филоновского богосозерцания с астральным миросозерцанием см. Bousset, Kyrios Christos, 1913, 201 и сл.

[2]) Что это действительно было главною целью обеих сект и что все сообщаемое о них лучше всего может быть понятно с этой точки

Терапевты и ессеи одинаково стремились путем духовного созерцания бога, путем постижения чистой истины, как она есть сама в себе, узнать высшую жизнь и получить право гражданства на небе. Поэтому они отрешались от дел и беспокойства мира и, образовав группу пустынножителей, жили созерцательной жизнью, всецело посвятив себя изучению писания или, объединившись в некоторого рода монашеский орден, в практической работе, при простейшей обстановке жизни и культа старались обеспечить себе спасение душ своих.

«Их мысли до того постоянно заняты богом, — говорит Филон о терапевтах, — что они даже в сновидениях своих созерцают величие божественных свойств и возвещают учение своей священной философии»[1]). А относительно ессеев из описаний Филона и Иосифа[2]) вытекает, что их главнейшие культовые обрядности — ежедневные омовения, общая священная трапеза — преследовали, по существу, задачу приобщения к высшему порядку жизни путем искоренения внешней и внутренней нечистоты и установления мистического единения между членами ордена.

Терапевты жили вблизи Александрии. Что касается ессеев, то эта секта имела своих последователей, повидимому, во всех больших городах Палестины, особенно же в области, лежащей к востоку от Иордана, где было главное место их оседлости. Однако и у них ясна связь с александрийским (эллинско-иудейским) идейным миром. Правда, ессеи хотели оставаться иудеями, — они посылали обычные священные приношения в храм, — но они отвергали иудейский жертвенный культ, совсем не по иудейски отвращались от брака и отвергали фарисейское учение о воскресении мертвых, считая тело, в согласии с платоновской философией, тленной материей и темницею домировой души и объявляя плоть причиною греха. Относительно бога они утверждали, что он — причина всего хорошего, но не злого. Противополагая благого бога злому миру чувственной материальности, они — также в духе александрийской философии — представляли себе пропасть между ними заполненной посредствующими существами. По Иосифу, они придерживались таинственного учения об ангелах, и последнее пользовалось у них таким почитанием, что вступающий в орден, прежде чем быть допущенным вполне к общей

зрения убедительно доказывает Friedländer, Zur Entstehungsgesch. d. Christ., 98 и сл.; Die religiösen Bewegungen, 114 и сл.

[1]) De vita contempl., гл. 3

[2]) Jüdischer Krieg II, 8, 2 и сл.; Altertümer XIII, 5, 9; XVIII, 1, 2 и сл.

трапезе, должен был обязаться «страшною клятвою» почитать божество, выполнять свои обязанности по отношению к ближним, никому не сообщать учений ордена и хранить в тайне как книги секты, так и имена ангелов [1]). Учение об ангелах или божественных посредствующих силах служило и у них, как у александрийцев, к тому, чтобы возвыситься над чувственной материальностью и получить уверенность в блаженном жребии в мире потустороннем.

Таким образом, ессеи представляли собою спаянное мистериями объединение в роде тех многочисленных тайных союзов и религиозных сект или культовых общин, которые к началу нашей эры, зародившись в Малой Азии (Вавилон) и Египте, широко распространились в странах, прилегающих к Средиземному морю, и вызвали к жизни совершенно новую, своеобразную форму благочестия. В то время, как господствующие национальные религии радели о народе только как о целом, и их вера носила только общественный, а то и чисто политический (как у римлян) отпечаток, все эти секты обращались к личности, без различия происхождения и нации. Они приписывали себе обладание сверхъестественным познанием и брались гарантировать удрученным душам их личное спасение пока в этой, а потом и в посмертной блаженной жизни при помощи некоторых учений, выдаваемых ими за откровения самих божественных сил, а также магических церемоний или таинств. При этом в их воззрениях видную роль играли божественные посредствующие существа или ангелы. В таинственных культовых инсценировках личности предоставлялось уже заранее внутренне предвосхитить грядущее «небесное путешествие души», ее вознесение из мира тьмы в мир света, из мира чувственной материальности и телесности в мир духовной первоосновы всех вещей. Адепта посвящали в имена и природу «архонтов», начальников астральных сфер, которых должна встретить душа у врат неба; ему давали на дорогу амулеты и символы и его учили магическим словам или приветствиям, которыми он должен был пользоваться при встрече с небесными стражами.

Не в чем ином, вероятно, состояли и «тайны» ордена ессеев, которых не должен был открывать принадлежащий к ордену, если он хотел сохранить действенность этих имен, магических обрядностей, амулетов и т. д. Ессеи культивировали дар прорицания; следовательно, они сознавали себя в непосредственной духовной связи с богом, из каковой они

---

[1]) Иосиф, Иуд. война II, 8, 7.

черпали свое «озарение» [1]). И если у Иосифа [2]) мы читаем, что их учение о бессмертии, о потусторонних наградах и карах было «магической цепью», которой они умели прочно приковать к себе тех, кто раз приложился к их мудрости, то и этим они не отличались от остальных аналогичных мистических обществ. Ведь и их великая притягательная сила по отношению к толпе покоилась, прежде всего, на их учении о личном бессмертии и на тех будущих благах, которые они обещали своим — тем, кто выполнял их обряды и с готовностью подчинялся их порядкам и заповедям [3]). Учение мистерий большею частью было связано с астрологическими и астромифологическими умозрениями, как показал уже Dupuis в одной из самых блестящих глав своего большого труда [4]). Повидимому, таково было и учение ессеев, на что указывает замечание Иосифа, что орден придерживался сурового фатализма и при каждом действии предполагал участие судьбы, т. е. звезд [5]). И, несомненно, с астральным направлением мысли связаны также их своеобразное почитание солнца, к которому они каждое утро обращали старинные молитвы («как будто бы они хотели вымолить его восход»), и, между прочим, их боязнь оскорбить солнце при отправлении своих естественных нужд [6]).

Из всего, что мы еще знаем об ессеях, ясно видно, насколько серьезны были их усилия к достижению спасения души и уверенность в искуплении. С магическими церемониями и инсценировками, посредством которых они стремились достигнуть высшего общения с богом, у них сочеталось благочестие внутреннее. Они презирали богатство, отказывались от собственности, жили в общности имущества, отвергали рабство и клятву, упражнялись в подавлении страстей и в усвоении святости намерений и проявляли особую ревность в выполнении обязанностей человеколюбия, за которую окружающие платили ордену величайшей признательностью. Ессеи, по Филону, «наставлялись в святости, благочестии и справедливости. Соответственно этому они оценивали всякую вещь по ее согласованности с любовью к богу, с любовью к добродетели и с любовью к ближним» [7]).

---

1) Иосиф, Иуд. война, I, 3, 5; II, 7, 3; Древности, XVII, 13, 3; XV, 10, 5.

2) Иуд. война, II, 8, 11.

3) Вспомним о нынешних теософах и антропософах.

4) Dupuis, цит. соч.

5) Иуд. война, II, 8, 14; Древности, XIII, 5, 9.

6) Иуд. война, II, 8, 5 и 9.

7) Quod omn. prob. lib. II, 458.

Апокалиптика.

Однако в иудействе не одни терапевты и ессеи шли своими собственными путями, в стороне от официально-формального храмового и законнического благочестия. И помимо них в иудейском народе к началу нашей эры было широко распространено стремление стать в более близкое отношение к богу иными средствами вместо точного до мелочей выполнения закона, а также при помощи более глубокого познания божественного существа возвыситься над исконным понятием справедливого бога, как оно давалось чистой законнической религией.

В известном смысле ведь уже народная апокалиптика представляла собою попытку путем познавательным перешагнуть через господствующие представления о боге и связанные с ними религиозные обязанности. В то время как терапевты, аллегорически истолковывая писание и стараясь найти в нем повторение учений александрийской философии, стремились познать чистую истину в себе самой; в то время как ессеи тем же способом стремились возвыситься над обыкновенной материальной действительностью и добытые изучением писания выводы подкрепить сакраментальными средствами и использовать практически — «богосозерцание» являлось также и у апокалиптиков исходной точкой и существенною целью их так наз. откровений [1]). Энох отнюдь не ограничивается раскрытием мессианского будущего: он берется также разъяснить природу, ее сущность и ее силы; больше того, он объявляет себя посвященным во все тайны земли и неба, как этого ожидали от обладания мудростью (см. выше), и в пророческой восторженности рисует пред душою своего читателя как некий волшебник «обители праведников», порядки и устройство царства ангелов, трон всевышнего, небесный чертог, само «незримое величество господне», рай, ад, блаженство и проклятие.

При этом краски для своих картин надземного мира он заимствует отчасти из астральных представлений и наблюдения над звездным небом, — точь в точь, как это сделано автором так наз. откровения Иоанна при описании событий конца мира [2]). Энох сам свидетельствует об этом, когда говорит: «Я видел, как появляются звезды небесные, считал врата, из которых они выходят и записал все их выходы,

---

[1]) Ср. III Ездры 7, 98.

[2]) Ср. Dupuis, цит. соч.; Morosow, Die Offenbarung Johannes, 1912; далее Boll, Aûs d. Olfenbarung d. Johannes, 1914.

и именно о каждой отдельной звезде особенно, по их числу, по их именам, сочетаниям, местам, временам и месяцам, — так, как мне показал это ангел Уриил» (Энох, 33, 3). Это — в точности метод астральной мифологии, рисующей картину происходящего в надземном мире на основании восходов и заходов различных (обозначающих времена и месяцы) созвездий зодиака, а также групп неподвижных звезд, одновременно с ними восходящих и заходящих (паранателлонты) равно как находящихся в верхней или нижней кульминации [1]).

По астрологическому учению, зодиаковый знак Овна при сотворении мира находился в верхнем меридиане, в так наз. Месуранема (Mesouranema), т.-е. был в кульминации [2]). О конце времен предполагалось, что тогда положение созвездий будет таким же, как в первое время или в начале мира, т. е. Овен также будет находиться в верхней кульминации [3]). Это есть положение означеного созвездия в полночь осеннего равноденствия, когда иудеи ожидали наступления мировой катастрофы и страшного суда (в знаке Весов). С этим согласуется, что и Энох видит Овна («главу неба») в кульминационном пункте, или в средине неба, и описывает зрелище, какое представляется ему при этом положении зодиачного Овна [4]).

«Я видел, — говорит он, — там (именно, на небе) того, у которого глава древняя, и волосы его были белы, как руно» (46, 1). Картина заимствована из Даниила 7, но в ней здесь «главой» (небесной) именуется Овен, при чем вместе с тем имеется в виду и месяц, который в мифе называется «стариком» и в этом соотношении, по древне-израильскому представлению, ставится в связь с Иеговою. «При нем, — продолжает провидец, — был другой, имевший вид человека». На вопрос, кто он, ангел отвечает: «Это — сын человеческий, который обладает правдой, у которого правда живет и который открывает все сокровища того, что скрыто. Ибо господь духов избрал его, и жребий его, в силу его благородства, превосходит все пред господом духов». Эта картина также связана с приведенным местом из Даниила. Но если у Даниила «сын человеческий» или «человекоподобный» представляет собою, быть может, только воплощение избран-

---

1) См. Der Sternhimmel... 13 и сл.

2) Ср. Firmicus Maternus, III, 1; далее Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, 186 и сл.

3) Ср. Boll, цит. соч., 38.

4) К этому и последующему см. Der Sternhimmel, табл. VI и VII.

ного народа израильского[1]), то здесь он явно имеет мессианское и мифологическое значение и находится равным образом в звездном небе, именно в созвездии Ориона, который по своеобразному расположению своих звезд напоминает человека («небесный человек») и при кульминации Овна стоит на восточном горизонте. Орион как будто поднимает «завесу» млечного пути и, пожалуй, по этой причине именуется открывателем скрытых сокровищ. Он называется обладателем правды, потому что находится прямо против созвездия Геркулеса и в силу этого, по представлениям астрологов, может замещать последнего, уже знакомого нам в качестве владельца небесных весов и, в связи с этим, астрального судьи. При описанном здесь положении Весы находятся в нижней кульминации, в так наз. апогее; поэтому они одинаково могли быть приписаны и Геркулесу, и Ориону, и последний мог, таким образом, считаться судьею звездных духов и людей (41, 9), взвешивающим их дела на весах (61, 8).

«Прежде чем были сотворены солнце и знаки зодиака и звезды небесные, — говорится о сыне человеческом, — было названо имя его перед господом духов» (48, 2). Этим устанавливается домировое бытие мессии. А к такому представлению о неземном мессии подходит то, что провидец называет его, применительно к солнцу, «светом народов» и «чаянием сокрушенных сердцем» (48, 4); последнее вместе с тем подходит и к Ориону, поскольку он, по Winkler'у, считался представителем солнца среди неподвижных звезд. Он пребывал сокрытым до сотворения мира, ибо всевышний сохранял его для возобновления бытия (48, 6; 62, 7). Но теперь он взошел и стоит во всем своем величии (в виде человекообразного Ориона) пред господом духов (49, 2), и богатыри, духи зимних созвездий, так наз. адской половины неба (от Весов до Рыб)[2]) трепещут пред ним, стоящим с угрожающим жестом, бегут из своих жилищ и обращаются к закату; впереди всех — осенняя Змея в руке Змееносца, исчезающая теперь под западным горизонтом, и Козерог, животное злого Азазела, кульминирующее во время весеннего равноденствия, при вступлении солнца в знак Овна и достигающее горизонта при восходе Ориона.

И вот, мессия во главе святых и ангелов, т.-е. летних созвездий, начинает свое владычество над небом. Он садится, видимый для всех, на «престол славы», — созвездие

---

[1]) Ср. Hertlein. Die Menschensohnfrage im letzten Stadium, 1911, 56 и сл., 62 и сл.

[2]) Ср. Boll, цит. соч., 71 и сл.

Престола (Кассиопея) в Млечном пути[1]), кульминирующее при восхождении Ориона, одновременно с Овном[2]). Он созывает все «воинство небесное» (т. е. звезды), «всех святых в высоте, воинство божие, херувимов, серафимов и офанимов, всех ангелов силы, всех ангелов воинств, избранников и другие власти, сущие на суше и над водою» (61, 10), творит суд над душами и разделяет козлищ (Козерог) от овец (Овен). Тогда лицо праведных просветится от радости, между тем как лицо их противников превратится во тьму (38, 4; 46, 6; 62, 10). Они будут облечены одеждою славы, которая одновременно есть одежда жизни (62, 15 и сл.). Весь мир будет ликовать. Небо изменится. Неправедные будут скованы и ввергнуты во тьму. Все их дела исчезнут с лица земли и изгладятся. А избранным будет дана в удел вечная жизнь во свете и славе, под владычеством сына человеческого (58, 3; 69, 26 и сл.; 70, 3).

Здесь, как мы видим, представление о конечном времени сливается с представлением о первичном времени, картина звездного неба в полночь осеннего равноденствия, когда иудеи ожидали страшного суда, с теми преставлениями, которые связывались со вступлением солнца в знак Овна, с началом нового года и с обновлением жизни природы. То же самое имеет место и в гл. III Ездры, где пророк видит во время бури восходящее из моря «нечто вроде человека», который летит с облаками небесными, сбивает гору и вступает в ожесточенный бой с своими врагами, при чем из его уст выходит огненная река, и вражеское войско погибает в пламени (III Ездры, 13). «Если ты видел мужа, восходящего из сердца моря», — так гласит толкование видения, — «то это тот, которого всевышний хранит в течение многих времен, чрез которого он хочет спасти свое творение. Он сам установит новый порядок между оставшимися. Если ты видел, как из уст его выходили буря и огонь и вихрь, как он не держал копья и никакого оружия и, однако, уничтожил натиск того войска, которое выступило против него, то это означает: вот, наступают дни, когда всевышний спасет живущих на земле. Тогда явится сын мой, которого ты видел как мужа восходящего». (Там же, 25 и сл.).

---

[1]) Ср. Boll, цит. соч, 31.

[2]) Таблица VI. Ср. Энох, 25, 3, где возвышающийся куполом над небом осеннего равноденствия Млечный путь представляется как небесная „гора“, при чем говорится: „Эта высокая гора, которую ты видел и вершина которой походит на престол бога—она и есть престол его, где будет восседать великий святой, господь славы, царь мира, когда он снизойдет, чтобы посетить землю благом“.

Gunkel вполне справедливо связывает с этим местом мысль о некоем «звездном боге»[1]), и ничто не препятствует отнести и этого бога к Ориону: Орион восходит из небесного «водного царства», зимней области зодиака, чрез которую протекает река Эридан и в которой находятся, кроме обеих Рыб зодиака, снабженный рыбьим хвостом Козерог (Козел-Рыба), астральная рыба Дельфин, а также Кит; он имеет Эридана под своими ногами. Одною рукою он хватается за «гору» Млечного пути, который при полном восхождении Ориона занимает самое высокое место на небе, но теперь падает (сбивается без человеческих рук). (Ср. Дан. 2, 45). Он как бы вступает на вершину Сионской горы, поскольку восход Ориона, как представителя солнца, совпадает с восходом Рака, созвездия летнего солнцеповорота на высшей точке солнечного пути; и в то время, как летние созвездия, представляющие собою «мирное войско», которое зовет к себе «человекоподобный» (обратите внимание на зовущий жест Ориона!), осуществляют свое господство на небе, солнце поднимается к высшей точки своего пути и совершенно уничтожает зимние силы пламенным дыханием своих уст.

Вавилонские, персидские и пророческие идеи сливаются в этих апокалиптических образах с астрально-мифологическими фантазиями в одно причудливое целое, и можно себе представить, какое глубокое впечатление могли производить на восприимчивые души подобные, вычитанные с неба картины будущего в такое время, когда астрологические и астрально-мифологические идеи определяли миросозерцание широких кругов и звездная религия митраизма начинала свое победоносное шествие по миру. Они могли действительно казаться им божественным «откровением»; они могли быть приняты иудеями как некое ценное обогащение и восполнение исконной религии. Апокалиптическая фантастика давала людям возможность чувствовать себя вознесенными над конечным миром и над душной теснотой фарисейского законнического благочестия. В положениях и в ходе звезд для рядового человека светилось небесное таинственное писание, казавшееся не менее важным, чем буква торы здесь, на земле. Полный таинственности полумрак апокалипсисов, претендовавших на значение откровения — «слова» — самого бога, как оно написано звездным письмом на небе, привлекал душу, жаждавшую озарения истиной и религиозного постижения, и наполнял ее благоговей-

---

[1]) Die Apokryphen u. Pseudoepigraphen, II, 397.

ным трепетом. Псалмы показывают, как сильна была в широких кругах потребность приблизиться к богу и достигнуть более глубокого познания его существа. «Вразуми меня, боже», — неоднократно взывает благочестивец, — «дабы я познал свидетельства твои!» (Пс. 118). «Сердце чистое сотвори во мне, боже, и дух правый обнови внутри меня. Не отвергни меня от лица твоего, и духа твоего святого не отними от меня!» (Пс. 50).

Гносис.

В литературе о мудрости понятие духа сливалось с понятием мудрости, и в книге так наз. Соломона главная мысль сводилась к тому, что обладание мудростью, которая здесь понималась одновременно как метафизическое начало, является средством к достижению единства бога и человека. Но это именно представление лежало в основе и тех религиозных сект и тайных обществ, с основными идеями которых мы познакомились, говоря о терапевтах и ессеях. Так как они в своих религиозных действах главное значение придавали г н о с и с у, познанию божественного существа, и все их стремления сводились к тому, чтобы при помощи духовного созерцания соединиться непосредственно с богом, то их принято подводить под общее наименование мандеев (mandaje), т. е. г н о с т и к о в. Они хвалились подобно теперешним теософам и антропософам сверхъестественным таинственным знанием и обещали своим последователям, что это знание даст им избавление от всякой религиозной неудовлетворенности. В лице современных мандеев южной Месопотамии, идейный мир которых изображен у Brandt'a в его труде «Die mandäische Religion» (1889), мы имеем пред собою последние остатки этих древних религиозных сект.

Гностицизм, представлявший собою многообразную, пестрящую всевозможными тонами и широко разветвленную формацию, был плодом всеобщего смешения религий, синкретизма, господствовавшего к началу нашей эры во всем восточном мире. Возможно, что исходный пукт гностического тайного учения следует искать в Индии, где с древнейших времен жива была мысль, что знание устанавливает таинственную связь между субъектом и объектом знания, живо было представление о соединении человека с богом путем знания, точнее — путем мистического созерцания и погружения, и где чисто интеллектуалистическое учение об искуплении получило свое совершеннейшее выражение, глав-

ным образом, в браманизме [1]). В этом соприкасался восточный гносис с западным идейным миром Платона, и оба они взаимно проникали друг друга в так наз. неопифагореизме, в эллинистических (орфических) и египетских мистериальных культурах, равно как в александрийской спекуляции с ее началом интеллектуального созерцания или мистического экстаза. Но эта основная мысль гностицизма, с которою, собственно, и связывалось обещаемое им «искупление» чрез гносис, была у различных гностических сект в такой степени переплетена с фантастическими представлениями вавилонского, персидского и египетского происхождения, и эти представления легли на нее таким мощным наростом, что ее часто лишь с трудом удается разглядеть среди них, и что для самих последователей гностических сект эти привходящие представления решительно стояли на первом плане.

Человек в гносисе приобщается к мудрости и познанию бога; при помощи гносиса он приобретает уверенность в спасении и, в силу этого, заодно силу и залог новой жизни. Практически это представляется так, что он путем глубокого проникновения в происхождение и природу души доходит до сознания своего сродства, даже единства по существу, с богом и этим самым освобождается от страха пред смертью и от ужасов вечного проклятия, которыми чувствует себя безысходно запуганной разъединенная с богом и предоставленная самой себе душа.

В многочисленных сбивчивых, частью глубокомысленных, частью странных и путаных мифах гностицизм стремится разъяснить своим последователям отношение между богом и человеком и указать им путь искупления. Общим является при этом для всех гностических сект дуализм бога и мира, духа и плоти, души и тела, жизни и смерти, вечного потустороннего царства света и добра и преходящего, посюстороннего царства тьмы и зла, — дуализм, соответствующий персидской противоположности Ормузда и Аримана. Оба царства находятся в непрестанном антагонизме и борются друг с другом как смертельные враги. Земля, это смешение из обоих, находится в средине между ними; также и человек принадлежит к обоим царствам: духом своим он связан с верхним миром света (он даже сам как будто бы только излучение светлого божественного существа), а своим телом он в то же время находится во власти нижнего мира тьмы, чувственной материальности. Из его духовной связи

[1]) На поразительные совпадения между гностическими и индийскими представлениями указывает и Stüre в „Das Licht des Ostens“, 1922. стр. 251 и сл.

с богом проистекает все доброе в нем и всякая благодать, из его материальной отделенности от бога происходит все злое и всякие страдания; и смотря по тому, перевешивает ли в человеке светлый или темный, духовный или материальный элемент, он обречен жизни или смерти; в зависимости от этого складывается также его существование как в этой, так и в той жизни. Правда, человек рвется из мира тьмы, в котором ничто не обещает ему искупления, а невидимые духи и демоны держат его душу заключенною в темнице материальности, стараясь все глубже втянуть его в последнюю. Правда, он сознает, что задачею его является отрешение души от всякой телесности и ее очищение от чувственных влечений и страстей. Он желает освободиться от уз плоти, подняться в мир света сквозь ряд небес, этажами нагроможденных друг над другом, и, соединившись с богом, приобщиться к бессмертию. Но силы тьмы удерживают его, и он неспособен собственною силою осуществить соединение с высшим существом, первоблагом, которое и в гностицизме, как в персидской религии и в александрийской религиозной философии, представлялось восседающим на престоле выше всех небес, вне всякой чувственности и материальности, на неприступной и недосягаемой высоте.

Где же, при таких обстоятельствах, искупление от мира скорби и тьмы?

Оно основывается на обладании «откровением», посредством которого предполагается возможным освободиться от власти демонских сил и достигнуть вечной жизни. «Евангелие», «радостная весть» о сошествии одного из высших духов, «бога-искупителя», в посюстороннее царство скорби и тьмы ради спасения погрязшего во зле мира из-под власти злых сил, — вот что сообщает людям уверенность в искуплении. Божественный спаситель подчиняет демонов своей власти, сходит в преисподнюю, сокрушает силу смерти и ада и возвращается на небо победителем над миром духов и господом душ, раскрыв людям тайны пройденного им самим горнего мира и сообщив им мистические сакраменты, магические приемы и секретные лозунги, посредством которых они обретут доступ к различным небесам или сферам и, в конечном счете, к самому богу. «С печатями в руке», — говорит в одном гностическом гимне являющийся с неба искупитель, — «я сойду вниз, пройду все эоны, раскрою все мистерии и передам сокровенность пути, именуемую гносисом» [1]).

---

[1]) Hippolyt, Philosophoumena V, 11.

Таким образом, гносис — это добытое сверхъестественным путем постижение возможности искупления, познание о магически действующих сакраментальных средствах, применением которых человек очищает себя от накипи материального бытия и побеждает силу злых духов, прежде всего — звездных духов. Но гносис — это, в то же время, и проникновение в спасительный план бога, постижение того факта, что бог не дает людям беспомощно погибать, что он ниспослал одного из своих ангелов, чтобы открыть им путь к небу. Этим он дает себя познать как «благого». Соответственно этому, гностик знает, что он является объектом божественного попечения и благости. Из этого он почерпает силу предпринять также и с своей стороны борьбу со злом. Он узнает о своем божественном происхождении и сверхъестественном назначении. Обладая, как даром откровения, такими средствами благодати, как омовения, крещение, миропомазание, причащение и т. д., он чувствует себя гражданином высшего мира и смеется над демонами, зная, что перечисленными средствами он в состоянии победить их силу, как некоей волшебной силой. И вся эта искупительная магия является в мифе и в спасающих действах, в сущности, только популярным выражением для мысли, что человек благодаря познанию (гносису) связан с богом, даже сам становится богом: ему нужно только осознать эту связь, чтобы оказаться как бы наделенными сверхъестественными силами и сделаться господином над низменным миром материального бытия [1]).

П о з н а н и е б о г а е с т ь п о з н а н и е б о ж и е; п о з н а н и е, к о т о р о е м ы и м е е м о б о г е, е с т ь п о з н а н и е, к о т о р о е и м е е т с а м б о г; п о з н а н и е м ч е л о в е к о б о ж е с т в л я е т с я [2]).

Истинную сущность гностицизма составляет то, что в платонизме и в александрийской религиозной философии

---

[1]) Ср. B o u s s e t, Hauptprobleme d. Gnosis; далее, A n z, Zur Frage nach d. Ursprung d. Gnostizismus, 1897; D e-J o n g, Die antiken Mysterienreligionen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung, 1909; J a k o b y, Die antiken Mysterienreligionen u. d. Christenthum, Religionsgesch. Volksbücher, 1910; R. K ö h l e r, Gnosis, Religionsgesch. Volksbücher, 1911.

[2]) „Благодарим тебя, всевышний“,—говорится в одной гностической благодарственной молитве, приводимой у K ö h l e r'а (указанн. соч. 11),— „что по милости твоей мы получили этот свет гносиса. Искупленные тобою, мы радуемся, что ты полностью показал нам себя; радуемся, что сделал нас в нашем земном теле богом чрез созерцание тебя. Только об одном мы просим: дай нам нерушимо оставаться в твоем гносисе и не лишиться этой новой жизни в нем“.

является в виде спекулятивной идеи, выступая у афинского философа под именем «Эроса», — то, что учение о мудрости Псевдосоломона выразило в понятии «софии», а Филон мыслил символически воплощенным в своем «логосе», именно: искупление человека через познание бога — эта основная мысль всякой мистики, сообщившая, прежде всего, индийской философии и религии их характерную окраску. Уже в древнем Вавилоне знание о вещах, касающихся конечного времени, и особенно об астральном мировоззрении считалось тайным знанием, божественною мудростью, которая, как таковая, ревниво оберегалась жрецами и скрывалась от непосвященной толпы. «Знающий пусть сообщает это знающему, незнающий пусть не видит этого», — так гласят надписи внизу табличек книгохранилища Ассурбанипала[1]). По Платону только немногие избранные души, любители мудрости, или философы, возвышаются в мышлении над низменной действительностью и приобщаются к непосредственному созерцанию мира идей; они образуют, таким образом, свою отдельную общину и держатся в стороне от большой толпы. Филон, в согласии с эллинистическими мистериальными религиями, исключает недостойных от восхождения в мир логоса, а этим самым заодно и от блаженства богосозерцания, от соединения души с высшим существом, и трактует свое учение как тайну. Мы видели, что принятие в орден ессеев имело своим условием хранение в тайне возвещаемых в нем учений; точно так же и остальные гностики объединялись в обособленное союзы и тайные братства. В одном из дошедших до нас гностических тайных писаний говорится: «Внемли клятве, которую приемлют слушающие эти тайны и желающие быть совершенными пред благим: «клянусь благим, который выше всего, хранить эти тайны и никому их не говорить, а также не отвращаться от благого к твари»[2]).

Через познание человек обожествляется; через обожествление он обретает искупление: познание, которое человек имеет о себе, о своем существе является, как таковое, познанием бога; чрез него он познает свою одинаковость с богом, постигает себя, как существо в своей основе благое, а потому и способное к искуплению. И это познание бога, посредством которого человек узнает о своей божественной сущности и тем самым

---

[1]) Jeremias, цит. соч., стр. 10 и сл.

[2]) Ср. Wolfgang Schulz, Dokumente d. Gnosis, 1910, стр. 30.

о своей благости, по существу представляет собою, как таковое, не только познание человеческое, но и познание божье. В мистическом созерцании субъект и объект познания непосредственно совпадают в одно. Таким образом, в свете гносиса не только человек представляется обожествленным, но и обратно, бог является очеловеченным: поэтому сам бог называется у гностических офитов или наассенов «человеком» в преимущественном смысле, а рядом с ним выступает в качестве «сына человеческого» посланный богом искупитель. Человек и бог, которые по основному дуалистическому воззрению гностической спекуляции представлялись такими резкими противоположностями, сливаются посредством познания воедино, — полная аналогия с тем, как по Платону человек мышлением возвышается над чувственной материальностью и возносится до вечной идеи, или как по Филону он чрез посредство логоса достигает соединения с богом [1]).

Мы не считаем нужным входить здесь в частности, большею частью, крайне запутанных, трудно понимаемых и сбивчивых гностических спекуляций, в их причудливые мифы о творении и искуплении, в их фантастическое учение об ангелах и т. д. К сожалению, эти спекуляции известны нам, большею частью, не в их простейшем первоначальном виде, а только в тех искаженных и вырожденных формах, какие они получили позднее, под христианским влиянием, да и в этом виде — не из самих гностических источников, а только из партийно окрашенного изложения их христианских противников, которые не хотели или, быть может, не в состоянии были правильно изобразить ненавистные им воззрения. Мы ограничимся констатированием того факта, что прибрежные страны восточной части Средиземного моря к началу нашей эры были наводнены такими спекуляциями и что александрийская религиозная философия, учение о мудрости, воззрения терапевтов и ессеев и учение о логосе Филона также построены на идеологии той великой общевосточной тайной религии гностицизма, того синкретического образования из религий главнейших народов передней Азии, которое, расколовшись на бесчисленные секты и единения, собиралось в то время всосать в себя национальные религии и занять их место [2]).

---

[1]) Ср. мой труд: Einführung in die Philosophie. Die Erkenntnis d. Wirklichkeit als Selbst-Erkenntnis. 1921.

[2]) Ср. Gunkel. Zum religionsgeschichtl. Verständnis d. Neuen Testaments. 1903.

Иудейский гностицизм

Гностическое учение об искуплении посредством познания и миф о сошествии бога-искупителя на землю не могли не повлиять и на тех из иудеев, которые отчаялись в искупительной силе закона, но все же, на основе традиционных представлений, не могли отрешиться от понятия о боге, как справедливом, и поставить благого бога выше бога справедливого. В своем учении о мудрости, в своём мессианском чаянии, в своих представлениях об ангелах, в особенности об архангеле Михаиле, или Метатроне, как ходатае и судье Израиля, а также в своем учении о конечном времени позднейшее иудейство имело уже само по себе важные пункты соприкосновения с гностицизмом. А теперь гносис, видимо, давал средство войти, минуя закон, в непосредственную связь с богом.

Гностический миф об искуплении ручался за преобладание благодати бога, за подчинение справедливости в боге его любви, т. е. за ту предпосылку, без которой иудей не мог надеяться, что на него распространится милость божья. И вместе с тем тайные обрядности, заклинания, посвящения, покаянные подвиги, таинства и другие особенности гностиков указывали на возможность верного преодоления страшных сил смерти. Между тем как фарисейский идеал благочестия был построен на отожествлении мудрости с законом, т. е. на точном знании и безусловном выполнении буквы торы, и именно потому был недостижим для большинства, различные гностические секты указывали возможность непосредствено и как бы одним взлетом достичь обладания мудростью, этим необходимым условием истинного благочестия и в результате его—спасения. Таким путем они возвращали обуреваемой сомнениями и удрученной религиозной неуверенностью душе надежду на искупление. Человек в гносисе принимает участие в мудрости и познании бога. Он приобретает посредством гносиса уверенность в спасении и тем самым одновременно силу и залог новой жизни. Не будучи в состоянии путем обычного рассудочного мышления, путем изучения закона сделаться «мудрым», запуганное религиозное сознание ударяется в мистику и пытается достигнуть вожделенной цели внутреннего изменения и приобретения святости сверхъестественным путем — чрез непосредственное слияние воедино с божеством.

Душа — луч божественного света, подлинная глубочайшая самость человека, искра, брошенная богом при посредстве мудрости в этот материальный мир, чтобы озарить ца-

рящую здесь, внизу тьму! От познания факта, что в нем живет дыхание вечности, божественная «пневма», человек ожидает полного удовлетворения своей жажды искупления. Теперь он дерзает вновь питать надежду. Прегрешения против закона перестают наполнять душу тоскою и страхом. Личность обладает отныне более надежным средством искупления, чем то, какое дает ей закон. Человек погружается своим духом в дух божественный, в тайну своей души и ее божественной сущности. Он приемлет предписанные сектою религиозные действа, пользуется ее чародейственными средствами, заучивает наизусть имена ангелов или архонтов, которые, в качестве стражей при небесных вратах, преграждают доступ поднимающейся по Млечному пути душе, и приобретает отсюда сознание своей внутренней непобедимости, силу противостоять греховным соблазнам, восторжествовать над низмененными влечениями своего тела и победить демонов тьмы.

«Богопознание» уже у пророков было выдвинуто как требования и объявлено условием истинного благочестия; на нем они основывали общение между богом и человеком во дни спасения (Осия 2,22). Фарисеи только переиначили понятие богопознания в понятие «законопознания» и этим затемнили в сознании рядовой личности необходимость богопознания. Но стремление к более глубокому проникновению в существо бога и его отношения к миру все же было живо в народе. Оно росло, как мы указывали, вместе с усилением неуверенности религиозного ожидания спасения и все настойчивее требовало удовлетворения. Мы должны считать, что уже до эпохи Маккавеев этим стремлением, несомненно, были охвачены, под влиянием эллинистической спекуляции, довольно широкие круги, если только мы правильно относим упомянутые выше сетования псалмопевца на духовную гордыню и соблазнительные учения «безбожников» к проникновению александрийской философии в Палестину, а предостережения Иисуса сына Сирахова от размышлений о неисповедимом — к распространению этого, изначала чуждого иудейству направления мысли [1]). И эти сетования, разумеется, имели свои основания. Правда, философия теснейшим образом связывалась со словом священного писания; правда, авторы аллегорических толкований торы, посредством которых думали найти чужие мысли в своем писании, были вполне убеждены, что они только извлекают глубочайший смысл иудейского предания,—все же при этом

[1]) Ср. Friedländer, Der Antichrist, 1901, стр. 1 и сл.

люди несознательно и невольно выходили за пределы своего прежнего идейного мира и получали толчок к переработке традиционных представлений, каковую «благочестивцы», т. е. консервативные умы, могли наблюдать не иначе, как с возрастающей тревогой.

Особенно опасным при этом должен был оказаться мистический элемент в эллинистической спекуляции. Теизм и мистика последовательно исключают друг друга. Мысль о возможности чисто умственным путем, через непосредственное слияние воедино с богом в познании, исследовать его глубины и вырвать у бытия его сокровеннейшие тайны была несовместима с дуалистическим в основе характером иудейского понятия о боге, согласно которому бог мыслится царствующим над своим творением в недосягаемой дали. Она сбивала с толку, делала людей надменными, наполняла их невыносимым самомнением. Дух эллинистической спекуляции колебал основы иудейского миросозерцания. Он приводил к пренебрежению моисеевым законом и несоблюдению его. Сознание, будто путем единения с богом в познании знаешь о нем больше, чем авторы ветхозаветных писаний, побуждало приверженцев эллинистического гносиса относиться с презрением к возвещаемым в этих писаниях учениям. Они считали откровение бога в законе малоценным, даже излишним. Они заявляли, в согласии с этим, что не бог всевышний, которого они, по их уверению, познали, а какой-то низший бог, не более, как служитель вышнего, один из ангелов, дал иудеям их закон [1]). И если по иудейскому представлению бог-законодатель совпадал с творцом мира, то гностики, соответственно их пессимистическому суждению о мире, объявляли Игову бессильным, если не прямо недоброжелательным, даже злым существом в духе персидского учения о сатане, и утверждали, что немыслимо, чтобы этот худой мир был создан благим богом. Но если так, то именно освобождение от закона является условием блаженства, и не такие люди, которые, как Моисей, исполняли волю творца мира и законодателя, а те, которые или вообще не были связаны законом, или же восстали против творца мира, презрели его заповеди и, таким образом, выступили в качестве противников ветхозаветного Иеговы, — вот кто должен считаться истинными вождями в пути к вечной жизни. В этом смысле мы читаем в Poimandres — собрании гностических писаний: «Ищите вождя, который покажет вам путь ко вратам познания, где находится сияющий свет, свободный от тьмы,

---

[1]) Ср. Apostelgesch. 7, 53.

где никто не опьянен, но все трезвы и с чистым сердцем созерцают того, который желает быть созерцаемым. Ибо его невозможно ни слышать, ни именовать, ни видеть иначе, как умом (nous) и сердцем»[1]). Но тогда и посланничество мессии или христа не может состоять в том, чтобы утвердить закон в сердцах людей и привести верующих к Иегове, а состоит именно в том, чтобы освободить людей от этого, положить конец рабству закона и указать путь к истинному и высшему богу.

Гностическая секта каинитов последовательно называла себя по имени ветхозаветного братоубийцы и возносила его (вместе с такими беззаконниками, как Исав, Корей и сообщники, а также содомиты) выше благочестивого Авеля, рассматривая Каина, как превосходящую силу, и оказывая ему почитание как противнику Иеговы. Каинты похвалялись своим внутренним родством с теми, кто презрел бога и закон. Они смотрели на Каина и на подобных ему, как на избавителей от закона и от иудейского бога — творца мира, и без колебаний делали из этого факта самые смелые и безнравственные выводы. Другая секта, сифиане, или сифоиты, почитала за идеал Сифа, сына Адама, и утверждала, что он и есть ожидаемый иудеями мессия или христос[2]), между тем как ператы, офистические гностики, или наассены (от слова «змея», по греч. ophis, по евр. nahas) видели христа в райском змие, открывшем людям познание и возбудившем их к непослушанию богу-творцу, который хотел оставить их в неведении относительно бытия истинного и высшего бога[3]). Третьи,

---

[1]) Приведено у Jakoby, цит. соч., стр. 32 и сл.

[2]) Ср. Philaster, 3.

[3]) Не может подлежать никакому сомнению, что и почитание змеи у офитов, в конечном счете, имело под собою астральное основание. Офитическая змея есть символ мудрости [гносиса, ср. W. Schultz, цит. соч. 52] и имеет свой астральный первообраз в Млечном пути, который уже древними вавилонянами представлялся в образе змеи (Tiâmat), что видно из известных изображений на вавилонских пограничных камнях (ср. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte d. alten Orients, 2 Aufl. 1906, 10). Но Млечный путь есть, вместе с тем, и астральный представитель мудрости: вспомним о вышеупомянутом ассоциировании мудрости с водою, а также о понимании Млечного пути, как небесной реки; сравнение святого учения с водою было еще в полном ходу и у позднейших раввинов (ср. Scheftelowitz, цит. соч., стр. 3). На подобное же указывает существующее еще доселе у арабов понимание Млечного пути, как „матери неба", потому что он как бы питает небо своим молоком (Ideler, Untersuchungen über d. Ursprung d. Sternnamen, 1809, стр. 78). Далее, гностики говорили о „водообразном теле софии". Наассены пользовались созвучием евр. nahas [naas] и греч. nous для выражения единства мудрости со змеею Млечного пути (ср. Wolfgang Schultz, цит. соч., 35); впрочем, слово nahas по еврейски означает как змею, так и прорицание, что также указывает на мудрость.

как мелхиседекианцы, видели посредническую силу в Мелхиседеке, «князе правды», который родился без отца, без матери, без рода и поставлен от бога священником во век (Быт. 14, 18; Евр. 7, 3).

Мнение, что эти и сродные им секты существовали среди иудеев, хотя бы только в рассеянии, уже до возникновения христианства, все решительнее выдвигается в настоящее время, особенно после тщательных и основательных, но слишком еще мало оцененных с теологической стороны исследований Friedländer'a [1]).

Уже Филон предостерегал от пагубных последствий аллегоризирования, которое, в стремлении находить в писании символы духовной жизни, пренебрегало ради этого сокровенного содержания внешнею формою и устраняло национальные законы и обычаи [2]). В своем сочинении «О потомстве считающего себя мудрецом Каина» Филон с негодованием обращается к тому направлению иудейских гностиков, которое ставило себя выше Демиурга, или творца мира, т. е. Иеговы, считало ум человеческий, вместе с софистом Протагором, потомком Каина, за меру всех вещей, уравнивало свой ум с умом божественным и при этом проповедывало отрицание закона. «Как можете вы», — восклицает он, обращаясь к ним, — «дерзать говорить и слушать высокие слова о святости и почитании бога, если вы не имеете в себе самих богоподобного духа? И когда вас упрекают в безбожии, вы дерзко защищаетесь словами, что вас в этом наставило превосходное руководство и учение Каина; что ему, оставляя в стороне все другие основания, уже потому должно следовать, что он неопровержимо доказал силу своего учения, победив защитника противоположного учения, именно Авеля, и вместе с последним уничтожив его мнение. Но я и мои друзья», — прибавляет Филон, — «предпочли бы умереть с благочестивыми, чем жить с безбожниками, ибо так умершие получат бессмертную жизнь, а так живущие — вечную смерть» [3]).

Что здесь, действительно, идет речь о секте каинитов, и что, следовательно, эта секта была уже известна Филону, а стало быть, гносис есть явление дохристианского происхождения, на это впервые обратил внимание в названном сочи-

---

[1]) Ср., кроме названных уже трудов этого автора, также: Der vorchristliche jüdishe Gnostizismus" (1889) и „Synagoge u. Kirche in ihren Anfängen (1908, 79 и сл.); далее, Lublinski: „Der urchristliche Erdkreis u. sein Mythos", Bd. I: Die Entstehung d. Christentums aus d. antiken Kultur, 1910, 137 (241).

[2]) De migr. Abr. I, 450.

[3]) De posteritate, I, 232 и сл.

нении Friedländer [1]). В этом, действительно, нельзя и сомневаться: ведь, относительно тех, которые утверждали, будто всякая мысль, чувство и речь — дар их собственной души, и таким образом вводили преступный и безбожный взгляд, Филон замечает, что они ведут свое происхождение от Каин'а, который, хотя не в состоянии был владеть самим собою, однако дерзал утверждать, что вполне обладает и всем прочим [2]). Каин, — продолжает он, пользуясь своей обычной аллегорией, — решил утвердить свое мнение, точно сооружал город. «Но так как всякий город состоит из домов, жителей и законов, то и здесь есть, прежде всего, дома: это — доказательные заключения, которыми он, как бы стоя на стене, опровергает убедительные возражения противников, изобретая выдумки, вместо истины. Жители — это соучастники в беззаконии, безбожии, эгоизме, высокомерии и лживых мнениях, — люди, которые, не зная истины, нагромождая глупость, необразованность, невежество и прочую родственную всему этому заразу, воображают себя мудрыми. Законы же представлены беззаконием, неправдою, несправедливостью, разнузданностью, наглостью, дерзостью, неумеренностью в похотях и бесчисленными неестественными вожделениями. Такие объединения основываются безбожными людьми по испорченности их души, пока бог, разгневанный их софистическими ухищрениями, не сокрушит неожиданно их дело до основания. Это произойдет, хотя бы они выстроили город и башню, вершина которой достигает до небес». Но эти люди идут еще дальше. «В своем нечестивом злодействе они не только сами, собственными усилиями создают города (т. е. учительские мнения), но и принуждают к тому же благочестиво верующую массу израильского народа, навязывая ей путеводителей и учителей в злых делах» [3]).

---

1) Ср. также: Der Antichrist, 6 X и сл.

2) Там же, 233.

3) Ср. также сочинение Филона: „О ловушках, обычно расставляемых худшим лучшему“ (191 — 200), где Каин, считающий все своей собственностью, и Авель противопоставляются друг другу, как самоугодное и богоугодное мнения, и Авелю делается упрек за то, что он, при своей неискусности в софистических ухищрениях, ввязался в спор с Каином (цит. соч., 191 — 201). Там же, 235. Для меня совершенно непонятно, как Leipold в своем докладе „Hat Jesus gelebt?“ мог, имея перед собою такие слова, сомневаться в том, что Филон здесь действительно имеет в виду гностическую секту каинитов; как он мог говорить о „фантастических помышлениях Friedländer'а, а мне делать упрек, что я, повидимому, читал только заголовок означенного сочинения Филона. Ведь мой взгляд разделяет полностью и Pfleiderer, который в своем труде „Das Urchristentum, seine Schriften u. Lehren“, т. II, 1902, стр. 52 и сл., также относит приведенное место из Филона к секте каинитов и в полемике Филона усматривает

Что гносис — явление дохристианского происхождения, и что он представлял собою враждебное закону направление, основанное на смешении иудейства с язычеством, в этом не сомневается и Pfleiderer [1]). Уже «Премудрость Соломона» с ее положением о соединении с богом посредством познания безусловно носит отпечаток идеологии гностицизма. Относительно офитов уже König [2]) показал, что их учение относится к дохристинской эпохе и что их приверженцами были иудеи, сродные ессеям [3]). Также Harnack, изобразивший нам в своем «Marcion» (1921) враждебный закону гносис в лице его самого видного представителя, считает «несомненным, что уже до христианского и иудейско-христианского гностицизма существовал гностицизм иудейский» [4]). Wendland пишет: «Гносис, понятие которого принято связывать исключительно с христианскими религиозными образованиями, в действительности не вырос впервые на почве христианской церкви: он — явление дохристианское, и историческое уразумение его может быть достигнуто не в границах церковной истории, а только в широких рамках общей истории религий» [5]). «Гносис древнее христианства», — говорит Bousset, — «он вторгся в христианство как уже готовое явление» [6]). «С недавних пор, — читаем мы у того же Bousset, в его «Kyrios Christos» (1913, X), — становится все более и более общепризнанным, что движение христианского гносиса можно понять только при предположении, что этим движение были занесены в христианство и волны существовавшего уже в дохристианскую эпоху и возникшего независимо от христианства (и иудейства) весьма характерного по своему уклону духовного течения. Wendland поступил вполне правильно, когда во втором издании своей «Hellenistisch-Römische Kultur» изъял отдел о гностицизме из описания христианства и поместил его впереди последнего. И тот факт, что это могло быть сделано без сильного измене-

---

„ясное доказательство" в пользу того, что в дохристианском иудействе эпохи рассеяния существовали начатки офитического гносиса, к которому принадлежали каиниты.

1) Ср. Pfleiderer, цит. соч., 81—90.

2) „Die Ophiten", 1889.

3) Ср., впрочем, также примеч. 97 в Rössler'овом переводе „Истории ересей" Епифания [Bibliothek der Kirchenväter 1781].

4) Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, I, 144.

5) Die hellenistisch-römische Kultur in ihrer Beziehung zu Judentum u. Christentum, 2 изд. 1912, стр. 195.

6) Pauly-Wissowa: Realencykl. f. Klass. Altertumswissenschaft, 2 изд. 1912 г., т. VII, 2, 1507.

ния текста, что — более того — теперь только в изложении все оказалось на надлежащем месте, лучше всего свидетельствует о том, как все толкает в сторону нового взгляда». В таком же смысле высказывается и W. Koehler в своем рассчитанном на самые широкие круги образованных людей труде «Die Gnosis». «Существование дохристианских гностических общин, т. е. религиозных общин, в которых гносис был центральным понятием, нельзя, как я полагаю, и оспаривать». Он также указывает при этом на дохристианскую гностическую общину мандеев, т. е. познающих, — гностиков, бога-искупителя которых он прямо называет «христом до христа» [1]).

«Впрочем, предание о дохристианском происхождении офитических сект сохранялось еще долгое время даже в церкви. Филастр причисляет офитов, каинитов и сифоитов к сектам, процветавшим в иудействе до пришествия христа, и так наз. Philosophoumena с полным правом открывают вереницу гностиков офитами» [2]). По Гегезиппу все виды ереси произросли из иудейства еще до христа. В «деяниях апостолов» выступает в качестве противника апостола Петра волхв Симон, считавшийся, по общему мнению, отцом всех гностических ересей, что также позволяет заключить об очень раннем существовании выступающего под его именем гносиса. Но еще более ранним является, по обличителю ересей Ипполиту, гносис наасеенов и ператов.

---

[1]) Цит. соч., 12. Ср также B. Kellermann, Krit. Beiträge zur Entstehungsgeschichte d. Christentums (1906); далее, Norden, Agnostos Teos, 65 и сл. и Stübe, цит. соч. 252. Голландец van Manen и даже столь строго верующий теолог, как Zöckler, также не отказали в признании Friedländer'овского утверждения о дохристианском иудейском гностицизме. По van Manen'у из изложения Friedländer'a вытекает „ясно, как день", что „мы в праве говорить о дохристианском гносисе среди иудеев, особенно в рассеянии и, в частности в Александрии". У Zöckler'a мы читаем: „Нам думается, что радикальные законопротивники гностизирующего типа и с приемами гностиков во всяком случае существовали в иудействе рассеяния последнего дохристианского времени. Трудно также оспаривать возможность того, что некоторые из таких иудейских антиномистов примыкали к офитам или к „змеиным гностикам" (наассенам) или усваивали себе отдельные положения офитической мудрости; а ведь тот факт, что офиты и наассены ведут свое начало от дохристианского времени, засвидетельствован Ипполитом и считается общепризнанным. Таким образом возможно, что и в учениях и принципах каинитов, сифиан, а также, может быть, и других сект с семитическим в основе отпечатком, иное было привнесено из иудейских источников". (Цитировано у Friedlander'a, Der Antichrist). Возражения Alb. Schweitzer'a против дохристианского синкретического гностицизма бездоказательны и не касаются существа дела (см. его „Leben Jesu Forschung", 2 изд. 1913 г., стр. 528 и сл.).

[2]) Friedländer: Der vorchristliche Gnostizismus, 26.

После всего приведенного, прежнее мнение о происхождении гностицизма из христианства не может уже более поддерживаться. Восточная смешанная религия гностицизма древнее христианства и имела своих последователей одинаково среди иудеев и среди язычников. Более того: она, повидимому, даже отчасти сама была иудейского происхождения, почему Lublinski вполне справедливо указывает, что языческий элемент в гносисе сильно перевешивается иудейским, и что относительно известного нам гностического движения мы получаем впечатление, что оно первоначально было внутренним делом иудейства[1]). Если же иудейские и христианские источники как будто не знают ничего об этом факте, если — более того — христианские обличители ересей всячески старались выставить гностицизм в виде простой формы вырождения христианства, то только потому, что как для церкви, так, равным образом, и для синагоги существенно важно было, ради единства веры, по возможности, замалчивать факт распадения иудейской религии на бесчисленные секты и, заодно с этим, факт существования «дохристианского христианства». Как для церкви, так и для синагоги время борьбы с гносисом было одним из самых опасных в числе пережитых ими моментов; это была борьба, в которой они, в конце концов, одержали победу только крайними мерами насилия. Но о таких «победах» говорят неохотно, особенно в таких условиях, когда противник в действительности не был побежден, когда сорная трава ереси разрасталась и всегда оставалась опасность для чистоты религиозного убеждения. Для церкви к этому присоединялось еще то, что ее языческие противники, как напр., Цельс, упрекали христиан в том, что у них из-за множества сект не видать подлинного христианства, и что последнее само представляет собою не что иное, как одно из многих, возникших вместе с ним или ранее его, религиозных обществ. Ясно, что для защиты против таких укоров не могло быть лучшего приема, как представлять все раньше существовавшие и вновь появившиеся ереси вышедшими из христианства [2]).

Из сказанного следует, что действительно существовал «культ христа до христа», культ мессии до мнимого появления исторического Иисуса, и что культ этот существовал у перечисленных иудейско-гностических сект, чтивших изба-

---

1) Цит. соч., стр. 144 и сл.

2) Friedländer: цит. соч., стр. 16 и сл.; Synagoge und Kirche стр. 70.

вителя от моисеева закона и подателя гносиса как мессию, или христа. Конечно, этот мессия враждебного закону (антиномистического) гносиса едва ли имел какое-либо сходство с тем искупителем, которого ожидали правоверные иудеи. Ведь последнего представляли себе, как сказано, в виде грядущего национального героя, или, еще охотнее, в виде небесного существа, которое придет в конце всех времен, соберет со всех стран рассеянных израильтян и возвратит их в страну отцов; при этом рисовали себе, что мессия, выйдя победителем из борьбы с врагами Израиля, или с силами тьмы, оснует вечное царство мира и радости, — возможно, на новой земле и под новым небом. Христос же враждебных закону гностиков, напротив, принадлежал прошедшему. Его главнейшее дело состояло, по их мысли, в том, что он возмутил людей против творца мира и законодателя и дал им понять малоценность иудейского бога. И если от искупителя правоверных ждали, самое большее, что он только смягчит закон для своих и исходатайствует им у бога прощение их прегрешений против его заповедей, то насчет христа законопротивников предполагалось, что он вообще совсем упразднил закон и внушил им, как высший долг, сопротивление определениям закона, всему, что до того времени являлось священным в глазах иудеев.

Гностицизм стремился сообщить своим последователям уверенность в спасении посредством мифа о сошедшем с неба боге-искупителе и посредством его откровения. Образ такого спасителя соответствовал иудейскому ожиданию мессии и связывался с представлением о спасающем ангеле на подобие Михаила или Метатрона, который придет в конце всех времен, произведет суд над миром и принесет Израилю избавление из-под власти его противников. Но и мудрость или логос также представляли себе, как мы видим у Псевдосоломона и Филона, в виде ниспосланной вышним богом силы, божественного посредника, света, озаряющего тьму, внутренно просвещающего людей и возвышающего их духовно до бога, причем в логосе Филона были так перемешаны метафизическое начало и божественная ангельская личность, в роде Михаила, что этот бог-искупитель философской спекуляции едва ли еще различался существенно от бога-искупителя гностиков. По гностикам, спаситель сошел в преисподнюю, победил смерть и возвратил умерших к лучшей жизни.

Но и в иудейских добавлениях к Иисусу сыну Сирахову 24, 32 мудрость говорит: «Я проникну глубоко во все подземные области и посещу всех спящих и просвещу всех надеющихся на господа», — слова, содержащие, как спра-

ведливо утверждает Bousset, мысль о проповеди мудрости к умершим [1]).

Можно ли при этом сродстве удивляться, что те и другие идеи взаимно переплелись и слились, что ожидаемый в будущем мессия апокалиптиков невольно превратился в того бога-искупителя и носителя откровения, от появления которого на земле в прошедшем ожидали спасения гностики? Относящиеся к конечному времени фантазии апокалиптиков, их ожидания близкого конца мира, воскресения мертвых и страшного суда слились с гностическим представленим об искуплении путем непосредственного духовного соединения с посредником откровения, который, по утверждению гностиков, победил смерть и сделал возможным для умерших соединение с богом и, тем самым, вечную жизнь в блаженном созерцании вышнего. Возникло представление, что в недалеком конечном времени универсальным образом, как космическое событие, произойдет то, что в раннюю эпоху совершилось индивидуальным образом при сошествии спасителя: победа над силами смерти, утверждение новой жизни для искупленного после того человечества. И вера, что мессия лишь придет, превратилось в веру, что он уже был однажды и придет снова, чтобы довершить ранее начатое дело, и что нужно вступить с ним в таинственную тесную связь, чтобы приобщиться к его искупительному делу.

Умирающий и воскресающий бог-искупитель.

Чего ожидали иудеи и весь вообще древний мир от своих богов-искупителей, бывших предметом почитания сект и религиозных общин? Жизни.

Моментами, привлекавщими к началу нашей эры все новых и новых приверженцев к многочисленным тайным культам, были: ужас перед смертью и близким концом мира, возникший из страха перед звездными богами и демонами, влиянием которых считали себя окруженными, и вместе с тем ненасытная жажда жизни, не желавшая удовлетвориться кратким земным странствованием творений. Это были главнейшие побудительные причины, давшие толчок к созданию образа избавляющего спасителя и бога-искупителя. Люди требовали верной поруки в том, что их существование будет продолжаться и после смерти. Они хотели сознавать себя огра-

---

[1]) Hauptprobleme d. Gnosis, стр. 256 и сл.

жденными от уничтожающего приговора мировластителя при последнем суде. Соответственно тому факту, что бог во всяком комплексе религиозных представлений есть только возведенное в абсолют и воплощенное отражение человеческих желаний и чувств, — «существо, родившееся из желания», по выражению Фейербаха, — люди верили, что нашли такую поруку в образе бога, которому самому смерть не была чем-то чуждым, который, напротив, через смерть достиг своей подлинной и истинной жизни. Спасителю надлежало быть дарователем жизни. Для этого он должен был в прошлом пройти через смерть и выйти победителем из борьбы с нею. «Если бог умирает и воскресает к новой жизни, то можно допускать и воскресение людей к новой жизни. Последнее можно было в этом случае представлять себе исходящим от бога, который сам мыслился воскресающим» [1]).

Вера в умирающих и воскресающих богов была широко распространена в древности и составляла, в особенности, принадлежность восточных религий.

В Вавилоне исчезающим, т. е., повидимому, таким же умирающим и воскресающим богом был Бэл, или Мардук. Он назывался «владыкой жизни» и «любил смертельно больных делать здоровыми, а мертвых живыми». Поэтому он носил титул «милосердного». Он считался «жрецом искупления» между богами, и о нем говорили, что его отец Эа посылает его на землю для оказания помощи людям при болезнях и другим страданиях. Главный праздник в честь его приходился на весеннее равноденствие (месяц нисан) и связывался с «воскресением» бога. Из того факта, что показывали гроб Бэла, следует, что его представляли себе временно пребывающим в царстве мертвых [2]).

Сыном Эа считался и Тамуз, который также ежегодно исчезал и погружался в преисподнюю, в царство мертвых, причем по поводу смерти бога раздавался громкий плач, а его мать Истар, согласно мифу, следовала за ним в преисподнюю, чтобы выпросить сына у бога мертвых и снова вывести его обратно в наш мир.

О воскресении Тамуза у нас нет достоверных преданий, но, как замечает Baudissin, «повидимому, в песнях (обращенных к Тамузу) местами имеется в виду то время, когда Тамуз снова пребывает в нашем мире. Во всяком случае, мысль о ежегодном возвращении бога с необходимостью вытекает из того факта, что он ежегодно вновь умирал» [3]).

---

1) Baudissin, цит. соч., стр. 377.
2) Jeremias, Handbuch, 181, 314.
3) Цит. соч., 102.

Очень близко стоящим к Тамузу или даже тождественным с ним божеством был сирийско-финикийский Адонис. Этому юному богу, во цвете лет претерпевающему насильственную смерть, также был посвящен большой траурный праздник, к которому присоединялся, если не с самого начала, то, во всяком случае уже в очень раннее время (быть может, вследствие слияния культа Адониса с египетским культом Озириса), праздник воскресения этого бога. Громкие вопли, раздававшиеся во время смерти Адониса, относились к тому, что действительно случалось с богом ежегодно. Но в таком случае он должен был мыслиться и вновь оживающим ежегодно [1]).

Достоверные свидетельства имеются у нас относительно веры в смерть и воскресенье финикийких богов Эсмуна и Мелькарта. Как вавилонский Мардук, финикийский Эсмун также понимался, по преимуществу, как врач и бог-спаситель и почитался в образе змеи или хотя бы ставился с таковою в связь. Это обстоятельство напоминает о культе змеи у офитических гностиков, и оно же давало грекам повод к тому, чтобы приравнить финикийско-карфагенского Эсмуна к своему Асклепию, культ которого, равным образом, связывался с культом змеи.

Во Фригии приписывали Аттису смерть от дикого вепря или от ревности Цибелы. В Риме праздновали смерть и воскресение этого бога во время весеннего равноденствия, причем печаль и радость следовали в быстрой смене одна за другой, а возвещенное жрецом воскресение Аттиса приветствовалось необузданным ликованием. На его родине, во Фригии, к тому же было в обычае погребать изображение Аттиса, и ночью, когда скорбь достигала своего высшего пункта, открывать гроб. При этом обнаруживалось исчезновение мертвеца, в чем усматривали доказательство его воскресения. Затем жрец помазывал маслом губы участников торжества и шопотом произносил слова:

«Утешьтесь, благочестивые: так как бог спасен,
То и для вас настанет спасение от ваших бед» [2]).

Здесь, следовательно, мы находим веру почитателей Аттиса соединенною с мистическим культом, при котором верующий получает жизнь от магического общения со своим богом.

Египетского Озириса можно с уверенностью считать за умирающего и воскресающего бога. О нем также утвер-

---

[1]) Baudissin, цит. соч., 136.

[2]) Firmicus Maternus, De errore prof. relig. 22; ср. Hepding, Attis, 1903.

ждали, что он в молодости, на 28 году жизни, принял смерть от козней своего брата Сета, или Тифона, но высшим богом Ра был пробужден к жизни и поставлен царем и судьею мертвых. В этом египтяне усматривали залог своей посмертной жизни. Умерший приравнивался к Озирису и носил его имя: «как жив Озирис, так пусть живет и он; как не может умереть Озирис, так пусть не умрет и он; как не уничтожен Озирис, так и он пусть не будет уничтожен».

Но и грекам не чуждо было верование в умирающих и воскресающих богов. К таковым принадлежал Аполлон, как это показал F. Chr. Baur в своем содержательном трактате об Аполлонии Тианском[1]). Еще яснее это выступает у сына Аполлона, Асклепия, или Эскулапа. Его культ пользовался к началу нашей эры очень широким распространением и величайшим уважением, особенно вследствие его слияния с культом сродных семитических богов-спасителей, как напр. Эсмуна. Но прежде всего для греков первообразом страдающего, умирающего и воскресающего бога был Дионис. После того как его отец Зевс поручил ему, еще в самом раннем детстве, господство над миром, он был убит, по сказанию, в юношеском возрасте злыми титанами, но и он, снова ожив и явившись в виде нового Диониса или же под именем Загрея или Орфея, продолжает, подобно Озирису, жить судьею и владыкою в царстве мертвых. Культ Диониса находил свое завершение в экстатическом неистовстве. Его почитатели пожирали своего бога в образе быка и воображали, что таким путем они сливаются с ним и избавляются от смертной участи. Как бог-искупитель офитических гностиков освобождает свою сестру Софию от оков материальности, так и Дионис вывел свою мать Семелу, воплощение человеческой души, из преисподней и таким образом преодолел смерть.

Субстратом всех этих различных богов является мифическое символизирование явлений природы. Наблюдаемые контрасты в природе; смена дня и ночи, зимы и лета; усыхание растительности в жаркое время года и ее возрождение в новом году; ежегодное нисхождение солнца на нижнюю дугу эклиптики, в так наз. небесную «преисподнюю» в осеннее равноденствие и его возвращение в «верхний мир» ко времени весеннего равноденствия; умирание и оживание природы; ежемесячное исчезание луны и ее появление вновь

---

[1]) Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie u. ihres Verhältnisses zum Christentum, 1876 г., стр. 162 и сл. Ср. также Dupuis, цит. соч., глава „Apollo“.

после трех дней («на третий день») — все это породило миф о боге, претерепевающем страдания и приемлющем смерть, но снова радостно воскресающем и приносящем, с обновлением природы, залог новой жизни. Возможно, что все эти боги были первоначально, как это теперь склонны предполагать, богами растительности, умирание и оживание которых является отражением соответствующих явлений в царстве растений [1]). К тому времени, от которого мы имеем о них более точные сведения, большинство из них, во всяком случае, приняло характер световых божеств или слилось с таковыми, при чем в них выступает яснее то природа солнца, то природа луны [2]). Каждый месяц луна «умирает» и снова оживает [3]). Каждый вечер солнце опускается за горизонт, чтобы в ближайшее утро снова выплыть над ним. Боги света исчезают, уходят, но не навсегда. Они сходят вниз в царство мертвых, которое древние, как известно, полагали на западе, там, где солнце заходит. Но преисподняя не в силах удержать их. Они снова приходят с первым солнечным лучем или проблеском лунного света. Они вновь родятся при зимнем солнцеповороте, и земля украшается, чтобы по праздничному принять их. Замершая зимою жизнь вновь пробуждается. Зимние силы и звездные духи, — в первую очередь, враждебные свету змеиные созвездия, — убегают под горизонт, и сердца с ликованием встречают победоносного носителя света. Между небом и землею существует самая тесная связь. То, что происходит здесь, внизу, есть только микрокосмическое отражение макрокосмических событий там, наверху. Картина происходящего на небе соответствует картине происходящего в нашем мире, и наоборот [4]). Бог нисходит на землю, страдает и подпадает власти смерти, но он делает это, имея в виду мир человеческий, чтобы даровать последнему жизнь. Его смерть есть самопожертвование бога для искупления человека от проклятия смертной муки. И если он разрушает силу

---

1) Ср. Frazer, The golden bough, 1900; его-же: Adonis, Attis, Osiris, 1906.

2) Ср. Baudissin, цит. соч. 197.

3) В одном древневавилонском тексте луна называется „плодом который сам из себя порождается и произрастает". — „Она ежемесячно показывает, как из смерти выходит жизнь". (Jeremias, цит. соч., стр. 75 и сл.). Точно так же нельзя отрицать связи с луною и у египетского Озириса. Однако, все взятые от луны мотивы могли быть перенесены без труда и на солнце.

4) Ср. H. Wincker, Himmels- und Weltenbild der Babylonier, 1903; его же, Die babylonische Kultur, 1907; далее, Jeremias, цит. соч. 9, 171 и сл.

смерти, если он снова воскресает из могильной тьмы, то он делает это заодно для тех, которые внутренно связаны с ним. Принося в жертву богу свою самость, вновь обретают свою жизнь и те, кто с ним.

Мы не думаем, что относительно всех упомянутых здесь божеств мысль, что их смерть есть самопожертвование ради людей, выдвигалась на первый план; в отношении некоторых из них она, быть может, даже совершенно отсутствовала. Все же она должна была сама собою утвердиться, как только соответствующие боги были поставлены определенными сектами в центре их культа и использованы для идеи искупления. К этому присоединилось еще нечто: страдание, смерть и воскресение бога сплошь и рядом, как мы это видели относительно Аттиса, изображались в культе драматически; более того, жертва бога совершалась на живой личности, которая как бы отдавала себя и делала возникающую из смерти бога новую жизнь плодотворною для его почитателей. Последние, повидимому, понимали жертву как искупление за грехи прошедшего года, и отсюда позже возникла мысль, что и соответствующий бог своею смертью, в качестве заместителя, погашал из великой долговой книги прегрешения своих сторонников. Вообще первоначально царям и жрецам приходилось претерпевать в таком виде смерть за свою религиозную группу, и лишь с прогрессом культуры подлинный царь или жрец стали замещаться мнимым царем или жрецом: их начали подменивать рабами или преступниками, или же человеческая жертва стала заменяться жертвою животных, а то и совершаться лишь символически [1]).

Иудеи жили посреди народов, у которых существовал культ умирающего и воскресающего бога. Что они, в этих условиях, были хорошо знакомы с мифом о подобного рода божествах, это само собою разумеется и, кроме того, подтверждается целым рядом недвусмыленных показаний ветхого завета (ср. Езек. 8, 14; Амос 8, 10; Иерем. 6, 26; 34, 5; Зах. 12, 10) [2]). Иудейский обычай ежегодно в осеннее время

---

[1]) Ср. Frazer, „The golden bough",—труд, исключительно посвященный этому предмету; далее, Robertson, Pagan Christs. Об умирающих и воскресающих искупляющих божествах см. также, кроме упомянутых трудов Baudissin'a и Zimmern'a, превосходно уясняющую вопрос краткую работу M. Brückner'a, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen u. ihr Verhältnis zum Christentum. Religionsgesch. Volksb. 1908.

[1]) Для понимания этих мест необходимо заметить, что умирающий и воскресающий бог во многих случаях (как, напр., Тамуз и Адонис) почитался за „единственного (единственнородного или единородного) сына" своего небесного отца.

(когда Козерог достигает глубочайшего пункта своего пути на нижнем меридиане) изгонять козла отпущения в пустыню показывает, как привилось у иудеев представление, что одно живое существо могло снять с людей бремя их вины и своею смертью, в качестве заместителя, искупить грехи народа. По кн. II Маккав. (7, 36), семь братьев претерпевают смерть за закон с определенною надеждою, что бог пробудит их к новой, вечной жизни, и что их безвинная смерть отвратит от Израиля гнев всемогущего. В книге IV Маккавеев мы читаем: «Кровью тех благочестивых и их искупительной смертью божественное провидение спасло угнетенный ранее народ израильский» (17, 21), а умирающий Елеазар молит бога: «Дай моей крови послужить им к очищению и прими мою душу взамен их души!» (6, 29 и сл.). Подобно тому как тирский Мелькарт, по сказанию, принес в жертву своего «единородного» сына Егуда пред воротами города, оказав ему предварительно царские почести [1]); подобно тому как финикийцы в Тире еще вплоть до времени осады этого города Александром Великим ежегодно, согласно Плинию [2]) приносили мальчика в жертву Кроносу (Мелькарту, или Молоху), — точно так же было и в Израиле время, когда наступление весеннего равноденствия чествовали умерщвлением перворожденного. В рассказе о принесении в жертву Исаака Авраамом до нас дошел отголосок того времени. Пасхальный агнец у иудеев был заменою прежней человеческой жертвы. Можно даже полагать, что Моисей и Арон, один в качестве вождя, другой в качестве первосвященника народа, также принесли себя в жертву за народ свой, хотя этот факт в дошедшей до нас редакции ветхого завета всемерно затемняется и затирается (Числ. 20, 22 и сл.; 27, 12 и сл.; 33, 37 и сл. Второз. 32, 48 и сл.) [3]).

Не выступал ли и иудейский первосвященник ежегодно умилостивителем за грехи народа, принося во святом святых храма кровавую жертву? (Евр. 4, 41 и сл.; 5, 1 и сл.; 7, 24 и сл.; 9, 6 и сл.). Первосвященником же и «перворожденным» своего божественного отца представляли себе и мессию, в котором вся душевная субстанция иудейского народа предполагалась как бы собранной таким же образом, как в Адаме мыслилось содержащимся все будущее человечество. Как же было не напрашиваться мысли, что и мессия, небесный первосвященник, сам безгрешный, умер и воскрес в таком же

---

[1]) Евсевий, Praep. evangel. I, 10.

[2]) Hist. nat. 34, 4, 26.

[3]) Ср. также Josephus, Altert. IV, 8, 48 и Ghillang, Die Menschenopfer der alten Hebräer, 1842, стр. 709 и сл.

смысле, как чужеземные искупляющие божества, больше того: что он умер для искупления своих и добровольным принесением самого себя в жертву погасил греховную вину народа!

Символика бога-искупителя (крест и агнец).

Умирающий и воскресающий бог был во всех религиях к началу нашей эры звездным богом, богом солнца или луны в их отношении к растительности и к умиранию и оживанию сил природы. Когда солнце во время осеннего равноденствия вступало на нижнюю часть своего пути и опускалось в небесную «преисподнюю», в царство зимы и смерти, солнечный путь, разрезая небесный равноденственник, вырисовывал вместе с последним воображаемый крест на небе. Утром восходил «южный крест» [1]). Вечером, при захождении солнца, достигал кульминационного пункта громадный крест Лебедя в Млечном пути и занимал то же положение, когда солнце в весеннее равноденствие снова восходило над небесным экватером и его путь вторично перекрещивался с равноденственником [2]). Таким образом, небесный знак креста как будто находился в таинственной связи с явлением умирания и оживания солнечного бога, тем более, что он одновременно, казалось, символизировал деление годичного кругооборота солнца на четыре части [3]). Вследствие этого он сделался знаком солнца и, вместе с тем, символом искупляющих божеств. В качестве знака смерти, равно как воскресения и новой жизни, он служил в древности амулетом для предохранения от смерти и болезней. В этом смысле мы находим его также в культе египетских Озириса, Горуса и Сераписа, как и в культе индийского Кришны, персидского Митры и других сродных божеств [4]).

Обличитель ересей Епифаний сообщает о мистерии рожденного девой (Кора) Эона, всегда юного бога времени. Она праздновалась греками в Александрии в полночь зимнего солнцеповорота, и в ней обносилось в процессии дере-

---

[1]) Der Sternhimmel, табл. XI. „Южный крест был видим в Вавилоне на южном небе (за 1000 л. до нашей эры „а" креста могло подниматься еще до 10,66° выше горизонта); точно также и в Палестине во время Иисуса (около 5° над горизонтом)." Jeremias, цит. соч., 127.

[2]) Sternhimmel, табл. IV.

[3]) Jeremias, цит. соч., стр. 96 и сл.

[4]) Ср. G. de Mortillet, Le signe de la croix avant le christianisme 1866; далее, Mourant Brock, La croix payenne et chrétienne, 1881.

вянное изображение бога с позолоченными знаками креста на лбу, на обеих руках и на коленях [1]). В этот час показывался на восточном горизонте знак Девы, которая в Египте изображалась с младенцем в руках, и ее восхождение обозначало час, когда солнце вновь нарождалось в знаке Козерога. Крест же относится к крестам весеннему и осеннему, которые в это время противостояли друг другу на западном и на восточном горизонте [2]). Firmicus Maternus говорит о неразличимых подражаниях кресту христову у язычников.

Более того: мистическое значение креста, повидимому, не было чуждо и древним израильтянам. Согласно сказанию, Моисей в сражении с амалекитянами дал Иисусу Навину победу над врагами израильтян тем, что распростер руки свои в виде креста (Исх. 17, 10 и сл., [3]) и руки его были вытянуты все время до захода солнца, чем, следовательно, знак креста здесь ставится в связь с солнцем. Далее, согласно тому же сказанию, Иегова повелел израильтянам кровью агнца начертить кресты на дверях их домов, чтобы отвратить от них ангела смерти (Исх. 12, 7). Возможно также, что и под «знаком избранных» у Иезекииля (9, 3 и сл.) следует разуметь знак креста.

Важнее по своему значению тот факт, что у иудеев, как сообщает самарянин Иустин, было принято жарить пасхального агнца в крестообразной форме. Один вертел они втыкали ему в продольном, а другой чрез грудь в поперечном направлении, причем к последнему прикрепляли передние ноги животного, так что агнец как-будто висел на образуемом вертелами кресте. В основе этого обычая лежит также астральная идея. «Проход» солнца чрез экватор в весеннее равноденствие, от чего получила свое имя пасха (проход), совершался в зодиачном знаке Овна, который у персов также понимался как агнец. При этом Агнец (как и Телец в тельцовую эпоху митраизма) исчезал в солнечных лучах в то время, когда солнце проходило через эти знаки. Религиозная фантазия истолковывала это исчезновение, как принесение в жертву небесного агнца во искупление грехов прошедшего года, и усматривала в жертвенной смерти пасхального агнца, так сказать, земное отражение того астрального жертвоприношения [4]).

---

[1]) Jacoby, цит. соч., стр. 42 и сл.

[2]) Sternhimmel, табл. X

[3]) Ср. Варнавы гл. 12 и Sibyll Orakel. V, 256 и сл.

[4]) Ср. сожжение овцы „кингу" во время новогоднего праздника в Вавилоне. Jeremias, Handbuch, 313.

У древних индусов также было принято в такое же самое время торжественно сжигать овна (барана) в честь бога огня и солнца Агни. Здесь роль сжигаемого овна играл бог: ведь и сам он представлялся в виде овна или едущим на овне, и его имя по народной этимологии могло одинаково производиться и от agnus (агнец), и от санскр. agnis, лат. ignis (огонь). Более того: Агни сам был в известном смысле крестом, поскольку представление о боге сливалось с представлением о том приборе, посредством которого жрецы возжигали жертвенный огонь. Дело в том, что этот прибор состоял из двух скрещивающих древесных брусков, в средине которых посредством бечевки вертели третью до тех пор, пока бруски не загорались в точке вращения. Обычное имя этого прибора было arani; но uranas по санскритски значит «баран», а баран (овен) был представителем Агни [1]). При посредстве небесного креста, таким образом, как бы вновь зажигались во время весеннего равноденствия огни солнца. Firmicus Maternus сообщает, что язычники в некоторых мистериях срубали в полночь дерево и прибивали к нему за ноги агнца. Фригийцы прикрепляли агнца к стволу священной сосны, на котором они в весенний праздник обыкновенно привешивали бога Аттиса в виде куклы [2]). Сродный Аттису Марсиас был висящим или повешенным богом. В Египте во время праздника Озириса, — быть может, имея в виду многократно перекрещиваемый солнечным путем (или Млечным путем) небесный равноденственник, — водружали снабженный поперечинами столб, на котором нарисовано было грубое изображение бога [3]). В храме Сераписа в Александрии находилось изображение бога сверхнатуральной величины с распростертыми в виде креста руками [4]). По индийскому мифу, бог-искупитель и спаситель Кришна претерпел смерть от копья, которым он был пригвожден крестообразно к дереву, и крест принадлежит также к числу его символов, соответственно чему и храм этого бога в мнимом месте его рождения Матуре имел форму огромного креста [5]). Но и Прометей, создавший, по сказанию, людей и принесший им живительный огонь

---

[1]) Krichenbauer, цит. соч., 346. Подобный же обычай представляет древний обряд возжения огня, совершаемый еще и теперь на пасху в иерусамимском храме гроба господня и в некоторых местностях в праздник солнцеповорота.

[2]) Firmicus, De errore prof. rel., 28; ср. также Diodorus Siculus, 3, 59.

[3]) Frazer, Adonis Attis, Osiris, стр. 174 и сл.

[4]) Ср. Cox, Mythology of the Aryan nations, 1903, стр. 354.

[5]) A. del Mar, The worship of Augustus Caesar, 1910, стр. 92, 96:

с неба (чем он напоминает логоса), был, по Лукиану[1]), «распят на кресте» Зевсом и изображается прикованным к дереву или к скале[2]).

По всему этому, следовательно, крест и агнец были в равной мере символами искупляющих божеств, символами примирения через смерть и новой жизни, расцветающей из смерти. В знаке Овна или Агнца бог из «преисподней», где он перед тем наделял своим светом «мертвецов», т. е. зимние созвездия, снова возвращался в «свое» царство, на верхнюю дугу зодиака или солнечного пути. Тогда свет торжествовал над властью зимы и тьмы, которые в образе змеиных созвездий, астральных знаков зимы, погружались вниз на противоположном конце неба[3]). Больше того: само солнце было в весеннее равноденствие агнцем, так как оно, по представлениям астральной мифологии, принимало характер того знака зодиака, в котором оно в данный момент находилось, а висящий на весеннем кресте Агнец, исчезавший в лучах солнца, олицетворял великую примирительную жертву, которую бог ежегодно приносил за грехи людей, дабы этим уготовить им новую жизнь[4]).

Как известно, крест и в христианстве связывается не только с орудием мучения, на котором якобы принял смерть спаситель: он вместе с тем является знамением спасения, новой жизни, торжествующей над смертью. Таково значени креста, когда христос изображается сидящим на престоле (Кассиопея) юношей, в роли судьи мира, со свитком закона или с «книгой жизни» (Млечный путь) на коленях, с агнцем у ног своих и с крестом на голове или в правой руке, на подобие того, как изображали обыкновенно и коронованных особ или языческих богов (Юпитера, Горуса или Сераписа) с крестообразным скипетром. Еще представляли христа в виде агнца, несущего крест на своей спине или в лапе, или же помещали его голову в солнечном нимбе перед

---

1) De sacrificio, cap. 6.

2) Ср. к этому I. M. Robertson, Evangelienmythen, 1910, стр. 132 и сл.

3) Der Sternhimmel, табл. IV.

4) Представление о спасителе в образе овна или агнца соответствовало как мы уже говорили, так наз. эпохе Овна (от 2000 г. до нашей эры по 100 год нашей эры), когда весенняя точка приходилась на зодиачный знак Овна. Агнец представлялся иудейским гностикам особенно подходящим в качестве символа мессии еще и потому, что слово „агнец" (арам. âmar) имеет двоякий смысл и одновременно обозначает понятие, близкое к духу или логосу. (Ср. R. Eisler. „Die Taufe des Johannes", Südd. Monatshefte, Dez. 1909, стр. 653 и сл.). Поэтому то в евангелии Иоанна, которое понимает христа преимущественно как логос, последний и выступает сразу как „агнец божий" (Иоанн. I, 36).

крестом, притом — прямо в точке пересечения обеих поперечин креста, в том месте, где мы в других случаях находим также изображение агнца, и где вспыхивало пламя при добывании огня верчением, при помощи arani. Здесь с очевидностью выступает отношение христа к огню, иначе говоря— к солнцу и к его так наз. «вознесению» (exaltatio) на астральный крест на небе в весеннем равноденствии. Эта символика живет еще и поныне в той комбинации креста и солнца, которую мы встречаем на могильных крестах, на шпицах колоколен (где, к тому же, крест часто стоит на небесной сфере), на церковной утвари и на иных предметах церковного употребления, причем только очень немногие сознают, что в данном случае мы имеем дело с языческим, по своему источнику, мотивом чисто астрального происхождения. При такой связи между представлениями о спасителе и солнце, для нас понятно, почему христиане сделали своим праздничным днем «день солнца» (немецкое «Sonntag» — воскресенье), он же «день господа»[1]), именно Адониса (евр. adonai-господь) или Тамуза или — что то же — Митры[2]). До Августина апологеты и отцы церкви вели постоянную борьбу против почитания христа как солнца. Ведь даже в пятом столетии не только еретики, но и истинно верующие преклонялись еще перед пылающим солнечным диском, когда последний поднимался над горизонтом, и шептали при этом: «помилуй нас!»[3]).

Само собою разумеется, крест в изъясненной здесь связи не стоит ни в каком отношении к древу казни евангелий, но имеет совершенно самостоятельное значение, как знамение спасения у тех гностических сект, которые уже задолго до возникновения христианства почитали спасителя в образе солнца. При этом им заодно предносилась также своеобразная спекуляция Платона в «Тимее»,[4]) по которой благий и свободный от зависти бог создал вселенную по своему образу и распростер между небом и землею мировую душу в форме греческой буквы X, т. е. косого креста, образованного двумя взаимно пересекающимися и вращающимися кругами (экватор и эклиптика). Такой христианский писатель, как Иустин, указывает на то, что слова Платона о ближе всего стоящей к богу силе, введенной им во вселенную в виде X, относятся к сыну или слову божию,

---

1) Domini dies по-латыни, domingo по-испански, dimanche по-французски.

2) Gunkel, цит. соч., стр. 37 и сл.

3) Ср. Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mitra, стр. 182 и сл.

4) См. перевод O. Kiefer'a, 1909, стр. 22 и сл.

т. е. к христу. Христос, божественный сын, мировая душа — как крест спасения! Еще и теперь мы видим этот знак в руке священника или на шее наших женщин и девушек, в полной аналогии с тем, как крест в древности и в предхристианское время, особенно также в митраизме, служил средством предохранения от болезней и других опасностей. Как знамение спасения, крест лежит в основе обычая осенять себя крестом. В этом значении мы находим его изображенным на груди ассирийских царей, на шее весталок, на предметах вооружения римских легионов, на штандартах конницы, на домашней утвари и т. д., а по легенде знак креста явился Константину с надписью «сим победишь». От этого креста, знамения спасения, «возносимого» рукою верующего, бегут и скрываются силы тьмы и зла, как спешили к горизонту зимние созвездия, Змеи и Скорпион, как только солнце «возносилось» на весенний крест. Как известно, диавол все еще боится креста, и даже солнце «ползет пред крестом», когда оно в течение зимних месяцев совсем близко к горизонту движется с уменьшенной скоростью навстречу точке весны [1]).

---

[1]) Относящиеся сюда изображения собраны у Malvert'a, Wissenschaft und Religion, 1904. Ср. также Hochart, Etude d'histoire religieuse, 1890.

III. СТРАЖДУЩИЙ ОТРОК БОЖИЙ[1])

Существо отрока божия.

Образ страдающего и умирающего спасителя привнесен в иудейский идейный мир из языческих тайных культов. Между тем иудейские гностики, усвоившие себе этот образ, а также и присущий ему, заимствованный от солнца образный язык, не остановились на этом. Они стали искать в словах писания, не найдется ли там указания на страдающего, умирающего и воскресающего искупителя, как он предносился им в образе христа.

Как раз у пророка Исайи, в 53 главе, есть замечательное место об отроке Иеговы («ebed jhwe»), который добровольно берет на себя грехи людей, из-за их злодеяний терпит муки и поношения и предается позорной смерти, хотя на нем не было никакой вины, а напротив, своею праведностью он оправдал многих. После смерти своей он «превознесен» богом и пожинает необычайную награду (53, 12).

Обычное понимание относило образ отрока божия к благочестивым во Израиле, которые своею богоугодною жизнью заглаживали общую греховность народа. Это место относили также ко всему Израилю, который страдает под чужим игом для спасения народов и, как «свет язычников», как учитель всех народов, распространяет в мире истинное богопознание (Исайя 42, 6; 49, 6). Как избранный и возлюбленный богом народ, обыкновенно Израиль свое отношение к Иегове понимал как отношение дитяти к отцу и называл сам себя «сыном божиим». «Pais theou», т. е. от-

[1]) По-немецки „Knecht", т. е. „слуга". Мы придерживаемся в нашем переводе древне-русского термина „отрок", означавшего именно слугу. Ср. у Пушкина: „Вы, отроки-други, возьмите коня". (Песнь о вещем Олеге").
Примеч. перев.

рок божий (равнозначно с «hyios theou», т. е. «сын божий») является греческим выражением для еврейского «ebed jahwe» у Исайи; но так называл себя также «праведник» у Псевдо-Соломона, который ставит себе в похвалу, что обладает истинным богопознанием, и этим навлекает на себя преследования со стороны безбожников, терпит поругание и ненависть и присуждается к позорной казни, но после своей смерти удостоивается от бога небесной славы. О благочестивых людях, которые за свою праведность предаются смерти, в книге «Премудрость Соломона» говорится, что бог принимает их «как жертву всесовершенную» (3, 6). Но насильственная кончина праведника в Книге премудрости тем легче могла быть отнесена к отроку божию 53 гл. Исайи и рассматриваться как искупительная жертва в вышеуказанном смысле, что и в Вавилоне страдающий за грехи своего народа верховный жрец именует сам себя в песнях, которые обычно пелись при соответствующих обрядах, «отроком» и «чадом» своего бога [1]).

Не скрывается ли за образом отрока божия у Исайи и праведника из «Премудрости Соломона» таинственное указание на особенную личность, на «сына божия» или спасителя, игравшего выдающуюся роль в истории спасения Израиля?

У Исайи в гл. 49, 6 об отроке божьем говорится, как о том, кто должен восстановить колена Иакова и возвратить остатки Израиля: таковой считалась вообще роль ожидаемого мессии.

Согласно гл. 42,, и след. Исайи, Иегова сам стоял за своим отроком, своим «избранником», на котором было его благоволение.

В гл. 11 Исайи пророк рисует великолепие царства будущего, в котором волк будет жить рядом с ягненком, барс будет лежать рядом с козленком, а телец и лев будут пастись вместе. Это место издавна привыкли относить к мессии. Там же можно читать и следующее в том же роде:

«Дух Иеговы сошел на него,
дух мудрости и разума,
дух совета и силы,
дух ведения и страха божия.»

Здесь также мессия изображается как тот, который будет судить бедных по справедливости и несчастных земли по правоте.

[1]) Jeremias, цит. соч., 180, 208.

Таким же образом говорится у Исайи в гл. 61, 1 и след.:

«Дух господа, Иеговы, на мне,
ибо Иегова помазал меня, чтобы благовестить несчастным,
Он послал меня исцелять сокрушенных сердцем
и проповедывать узникам открытие темниц».

Были ли это действительно только слова Исайи? Не говорил ли здесь устами пророка скорее сам отрок божий, или «сын божий», на которого Иегова, как сказано выше, положил дух свой, и которого он также называл своим призванным провозвестником спасения, утешителем страждущих и избавителем удрученных? Но ведь в таком случае отрок божий, о связи которого в духе с богом говорится во всех приведенных местах, назван прямо и определенно «помазанником», христом или мессией!

И не говорится ли также об отроке божием у Исайи (53), 2 что он вырос пред Иеговой.

«как отпрыск из корня
и как побег из земли сухой»?

Точно так же предвещает пророк Иеремия в гл. 23, 5: «Вот, идут дни, говорит Иегова, когда пробужден будет мною Давиду праведный отпрыск». У Захарии в гл. 3, 8 мы читаем: «Скоро дам я выйти отпрыску-отроку моему». И вообще «отпрыск из корня Иессеева» было обычным обозначением для мессии. В одной из вавилонских легенд о герое Ниниб последний называется «отпрыском» с прибавлением: «отца своего я не знаю», т. е. с указанием на таинственность рождения героя.

Следовательно, мессианский отпрыск был тот же, что и таинственно рожденный отрок божий, а последний был не кто другой, как праведник Премудрости Соломона.

«Будем преследовать праведника, потому что он тягостен для нас»,—такие слова влагает Псевдосоломон (2, 12) в уста безбожных. Греческий текст ветхого завета, так наз. Septuaginta, вместо «тягостен», применяет выражение «dyschrestos». Следовательно, праведник в действительности был «chrestos», т. е. принятым, благожелательным, нравственным, добрым. Возможен ли более ясный намек на мессию или христа? Ведь слова «chrestos» и «christos» не только сходны в произношении, но и фактически в первохристиан-

ское время употреблялись как равнозначащие[1]). Выражая свой взгляд на отношение безбожников к праведнику, Псевдосоломон (2, 22) говорит, что их злоба ослепляет их

«и не познали они тайн божиих».

Следовательно, тайна, божественная тайна была связана с праведником; с этим образом связывалось глубокое значение, каковое открывается только благочестивому знанию или гносису. Действительно, не может быть никакого сомнения в том, — доселе это только упускали из виду или ложно перетолковывали, — что во всех упомянутых местах об искупителе Израиля таинственно говорится, как о добровольно страдавшем и умершем за греховное человечество божественном спасителе в смысле страдающих и умирающих богов язычества.

Какой же смертью умер отрок божий?

Указание на это думали найти в Книге премудрости Соломона, где (2, 20) говорится, что враги праведника присудили его к позорной смерти. Что иное можно разуметь под этим, как не смерть на древе казни, к которой обычно присуждались рабы и уголовные преступники. Так и у Платона в его «Государстве» высшая мера страданий, которым подвергается праведник на земле, заключается в смерти на древе. А под этим понимали вообще не что иное, как повешение осужденного на виселице, которая обыкновенно представляла собою столб с положенной на нем перекладиной (может быть, в виде греческой буквы «тау»), с чем согласовалось то, что и Аттис с Марсиасом также, повидимому, умерли как повешенные боги, и что в столбе Озириса также можно найти указание на подобный род смерти.

В 21 псалме как будто описаны муки такого несчастного, которого мучают, издеваясь над ним, его враги, и его положение тем более казалось тождественным с положением праведника у Псевдосоломона и отрока божия у Исайи, что он также получил от бога спасение и награду за свои страдания, которые он претерпел явно без всякой вины. Его вопль, что все его кости распались, что гортань его ссохлась, как черепок, и язык прилип к гортани (15 и след.), мог служить подтверждением его смерти на древе мучения. В связи с этим читали в «Septuaginta» (ст. 17): «Они изранили мои руки и ноги». К чему другому могло это относиться, как

---

[1]) Ср. van den Bergh van Eysinga, Radical views about the New Testament, 1912, 42.

не к перевязям и веревкам, которыми осужденного поднимали за руки и за ноги на столб и привязывали к нему, если только повешенного не приколачивали к кресту гвоздями? Во Второзаконии 21, 23 сказано: «повешенный на древе проклят у бога». Это могло означать также и «освящен у бога», потому что греческое выражение «anatithenai» может значить и «проклинать», и «освящать». Но ведь мученической смерти праведника у Исайи прямо придается значение искупительной смерти и, вместе с тем, жертвы богу. И точно так же возвышение праведника в Книге премудрости Соломона могло пониматься в смысле принятия священной жертвы богом (Премудр. 3, 5 и след.). Фактически ведь и древние христиане — такие люди, как Иустин[1]) и Тертуллиан[2]) — представляли себе мученика 21-го псалма повешенным, а рога дикого быка (ст. 22) относили к рукам на кресте. С ягненком, которого ведут на заклание, с агнцем, который безгласен перед стригущим его, сравнивает Исайя (53, 7) отрока божия за терпеливое перенесение им своих страданий. Но представление о ягненке, приносимом в качестве умилоствительной жертвы, соединяется, как мы говорили, с восхождением солнца на весенний крест. Соответственно всему этому, разве не могла явиться ближайшая мысль: допустить, что и отрок божий 53 главы Исайи, умирающий, сам без греха, за прегрешения остальных людей, умер на кресте, — особенно, когда поэту, автору псалма 21, при этом предносился образ Ориона, как это можно усмотреть уже из перечисления и расположения обступивших страдальца «животных»? [3]).

Имя отрока божия.

Обыкновенно к мессии-отпрыску Исайи 11, 1, относили другое место из Исайи (7, 14) где мессия по греческому переводу ветхого завета значился «сыном девы», и имя ему было Еммануил, смысл которого: «с нами бог». Но такой же смысл заключается и в имени Иегошуа или Иосуа (по гречески Иисус), которое в народном понимании толковалось как «помощь Иеговы» [4]).

У Иисуса сына Сирахова (46, 1) мы читаем:

«Мужественным воином
был Иосуа, сын Навина,

---

[1]) Dial. I. 91.
[2]) Contra Marc. 3, 18; Adv. Jud. 10.
[3]) Cp. Christusmythe II, 418 и след.
[4]) Cp. Gressmann, Kommentar zu Matthäus, 1909, 159.

служитель Моисея в пророческом звании,
предназначенный, соответственно имени своему,
быть великою помощью для избранных его».

Итак, в обоих именах, Еммануил и Иосуа, выражено обещающее помощь присутствие бога среди его избранников, а носитель этих имен отмечается как помощник, спаситель или избавитель (по-гречески — soter).[1]) Вот почему этими именами можно было пользоваться как заменяющими одно другое. Так мы это и видим в евангелии Матфея 1, 21 и сл., где говорится: «Она родит сына, которому ты дашь имя Иисус, ибо он спасет людей своих от грехов (ср. Псал. 129, 8). А произошло все это, дабы исполнились слова господа, сказанные устами его пророка: Вот дева зачнет и родит сына, и нарекут имя ему Еммануил, что означает: с нами бог». Здесь и устанавливается, следовательно, имя спасающего божия отрока, или мессианского отпрыска: это имя — Еммануил, равнозначное с именем Иисус.

Как случилось, что имя «Иисус» вытеснило имя «Еммануил» и было присвоено, как окончательное, приносящему себя в жертву за грехи людей отроку божию, т. е. мессии Израиля?

Прежде всего, из обоих имен имя «Иегошуа» (Иисус) было более обычным. Мы знаем целый ряд носителей этого имени из ветхого завета. Ведь с ним связывалось воспоминание о преемнике Моисея, которого Филон прославлял даже как некоторого посредника божьего и спасителя иудейского народа; и ведь Иосуа (Иисус Навин) был в известном смысле лишь двойником ветхозаветного законодателя. О нем утверждали, что он привел народ израильский через «купель» Иорданскую (I Коринф. 10, 1) в «обетованную» землю, помог народу, после долгих ожиданий и бесчисленных испытаний, осуществить свое стремление в обещанную Иеговой родную страну предков и этим положил начало новому, счастливому времени для своего народа, чего ждали и от мессии. Ведь и мессия должен был собрать рассеянных израильтян и повести их обратно в настоящую их родину, в «обетованную землю», причем это слово понималось то в земном и национальном смысле, — как Палестина, — то в смысле так наз. «царства небесного», из которого души при рождении своем ниспали в материальный мир и в которое они после смерти должны с помощью мессии возвратиться. Сами древние христиане обыкновенно

---

[1]) Ср. Исайя, 9, 5 и сл.; D. Völter, Die evang. Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu, 1911, 54.

имя своего спасителя охотно ставили в связь с именем ветхозаветного Иосуа. Так, в послании Варнавы, гл. 12, 8 и сл. говорится, что Моисей дал сыну Нуна (Навина), который раньше назывался Осией, имя Иосуа (Иисус) единственно с тою целью, «чтобы весь народ узнал, что отец все делает известным, что касается его сына Иисуса» (ср. Числ., 13, 17). Этим самым, по взгляду Варнавы, новозаветный Иисус был предвозвещен через сына Нуна (Навина), как своего «предшественника во плоти». Но также и у Иустина (гл. 113) Иосуа считается «предшественником Иисуса в путеводительстве», а по Евсевию (Церк. история 1, 3) Моисей дал сыну Навина «не встречавшееся раньше среди людей» имя Иосуа потому, что сын Навина «носил в себе образ нашего искупителя, который, после Моисея и по завершении введенного им символического богослужения, один только открыл царство истинного и чистейшего богопочитания» . «Иудейская вера, — говорит van den Bergh van Eysinga[1]), — еще не принесла истинного богопознания. Люди поэтому не могли удовлетвориться Моисеем. Его преемник Иосуа, который ввел детей Израиля в обетованную землю, сделался символом нового божественного познания гностиков, т. е. мудрецов, знающих, мужей духа. которые под влиянием греческой философии одухотворили иудейство и превратили его в спекулятивную систему. В своем диалоге с иудеем Трифоном Иистин показывает, что «Иосуа» есть имя самого бога». [2])

Но имя Иосуа принадлежало, повидимому, и выступавшему в решительные моменты истории израильского народа во главе его в качестве помощника и избавителя так наз. «ангелу Иеговы» (Быт. 32, 24; Исх. 13, 21; 33, 14; Числ. 20, 16; 2 Сам. 5, 3; 1 царств 1, 3; Езек. 43, 5), который в этом отношении сходен с архангелом Михаилом, или Метатроном (с ним он, вероятно, и отождествлялся), и в лице которого, по Исайи 63, 9, нисходит сам бог, чтобы избавить свой народ от бедствий. Ибо Иосуа, сын Нуна (Навина), по Иис. Нав. 24, 11, побеждает с помощью Иеговы аморреев, хеттеев, ферезеев, хананеев, евеев и иевусеев, т. е. те самые народности, которые, по Исх. 23, 20 и сл., победил, защищая израильтян, тот обещанный ангел Иеговы, о котором сказано, что «имя божие в нем», — что надо понимать в том смысл, что он сам—одно с богом. Ветхий завет именует его как «ликом», «царем» или «сыном божиим» (Пс. 8), а Исайя

[1]) Цит. соч., 34.

[2]) Ср. Christusmythe, II, 280 и сл.

(63, 9 и сл.) ставит его наравне с духом святым, которого бог вложил в сердце народа своего и чрез которого открыл свою любовь к нему.

Но первоначально таким сверхъестественным спасителем и охранителем Израиля считалось, вероятно, и то страдающее и умирающее божество, которое с возвышением Иеговы в единого и истинного бога было низведено на степень божества второго ранга, на степень подчиненного богу, хотя и стоящего с ним в непосредственной близости и родственного ему существа, «сына» и слуги (отрока) божия, т. е. в некотором роде верховного визиря, и в конце концов — просто человека, как мы это видели у Исайи. Оно носило различные имена, из которых одно мы уже узнали из Гадад-Риммона Оно называлось также Дод или Дауд (Давид), т. е. возлюбленный, — обозначение вавилонского Тамуза и сирий. Адониса, черты которых сохранились еще в образе ветхозаветного Иосифа[1]). По Cheyne, имя отрока божия у Исайи первоначально произносилось «Ашкал» или «Ашур» (Иегова — Ашур), что, по мнению знаменитого гебраиста, является первоначальной формой имени Иего-шуа, Иошуа, Иешу (Иисус).[2])

Но в ветхом завете есть еще второй прославленный Иосуа, именно первосвященник, который вывел иудеев из вавилонского плена в их отечество и восстановил в Иерусалиме храмовое богослужение. У Захарии этот Иосуа выступает перед нами в мессианском освещении. Пророк чувствует себя уполномоченным Иеговой венчать его вместе с потомком Давида Зоровавелем, в котором он сам усматривает мессию и которого он, в смысле Исайи 11, 1 и Иеримии 23, 5, именяет «отпрыском» (zemach). Но так как великие надежды, возлагавшиеся на Зоровавеля, не исполнились, то в греческом тексте сделано исправление: имя Зоровавеля зачеркнуто, множественное число (гл. 6, 12) изменено в единственное, и таким образом Иосуа один занял пост мессии, которого он, впрочем, и без того должен был напоминать, как первосвященник и спаситель народа из вавилонского рабства[3]). Итак, можно считать, что и этим путем должно было привиться имя Иосуа для мессии,

---

1) Ср. Winkler, Geschichte Israels, I, 71 и сл.

2) Cheyne, цит. соч. 28 и сл.; 31; 43; 109 и сл. Ср. также Hibbert Journal, июль 1911, 891; далее, Cheyne, Traditions and Beliefs of ancient Israel, 1907, 33, 36, 56 и сл. 326, 438.

3) Ср. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israel.-jüd. Volkes bis zu den Targumim, 1899, 62 и сл.; далее. Stade, Geschichte des Volkes Israel, 1888, II, 126 прим.

отпрыска из дома Давидова и отростка из корня, как именует его Исайя.

Совместно с первосвященником Иосуа неоднократно упоминается высший из левитов, по имени Кадмиел (Ездр., 2, 40; 3, 9; Неемии 7, 43; 9, 4; 10, 10; 12, 8). Кадмиел — это еврейское Kàdmillos, или Kàsmillos, как по Servius'у[1]) назывались у греков и в Малой Азии храмовые служители. С другой стороны, по Макробию[2]) Camillus было именем для определенного рода храмовых служителей у римлян, а у греков божественный заместитель логоса, Гермес именовался Kâdmilios в качестве бога-посредника и небесного вестника т. е. в роли Михаила, или Метатрона, земными заместителями которого были левиты в иерусалимском храме. Но ведь в знаменитых самофракийских мистериях, которые около времени перехода к нашему летоисчислению были в полном цвету, Kàdmillos было только другим именем для «Исаия», а имя «Исаий», как и «Иасон», могло иметь значение как побочная форма имени «Иисус», т. е. грецизированного «Иосуа». Таким обяазом, для изощряющегося ума гностиков и их синкретического мышления, заимствовавшего составные части своего мивоззрения из всех религий и от всех народов, ветхозаветный левит и служитель храма Кадмиел, мог слиться с первосвященником Иосуа, с которым он постоянно вместе упоминается, а в сопоставлении Иосуа и Кадмиела могли, равным образом, видеть как бы указание на бога мистерий и жреческого посредника, понимая последнего, вместе с тем, как представителя логоса или гносиса. Ведь гносис, как сказано, символизировался офитами в образе змеи; змея же была образом, в котором чтился и самофракийский Иасиос — Кадмилос, или Кадмос (Кадмон): вспомним о змеевидном посохе Гермеса и о змее, в которую, по легенде, превратился Кадмос[3]).

Однако, имя Иасона, или Исаия носил не только самофракийский Гермес, который, как бог мудрости и умной речи, сливался с логосом стоической философии и богом-посредником Филона, но также и сродный ему бог со змеей и спаситель душ Асклепий, культ которого тоже пользовался тогда самым широким распространением, а кроткие черты которого, напоминающие тип Зевса, оказали столь решительное влияние на позднейший образ христа. Как

---

[1]) Comment. in Aeneid., XI, 542.

[2]) Saturnal. 3, 8.

[3]) Ср. Nork, Bibl. Mythologie d. Alten u. Neuen Testaments, 1843, 279 и сл.

сообщает нам Страбон (1, 2, 39), Асклепия чтили под именем Иасона или Иасия не только во всей передней Азии, но также и в Фессалии и на побережьи Коринфского залива. При этом с культом Иасона соединялся одновременно культ Фриксоса, овна (барана) или ягненка, т. е. весеннего ягненка. Асклепий-Гермес-Иасон считался основателем лемнийских посвящений, которые праздновались ежегодно во время весеннего равноденствия (в месяце Овна) и сообщали их участникам бессмертие; и вообще, имя «Иасий» или «Иасон» (Иас, Иес) было, повидимому, в древности общим именем солнца в значении его, как спасителя и бога-посредника [1]). У греков это имя поставлялось в связь с глаголом iasthai (исцелять) или, во всяком случае, напоминало по созвучию о деятельности исцеления, помощи, спасения. Иасо звалась дочь Асклепия в качестве богини-целительницы. И если Епифаний [2]) переводит имя «Иисус» прямо «спаситель» или «врач», то отсюда также можно видеть, как легко в спекулятивных построениях иудейских гностиков общеизвестное имя Иасон — Иасий могло превратиться в имя Иосуа или Иисус, и последнее могло, таким образом, сделаться именем ожидаемого мессии [3]).

Слияние гностического спасителя с образом страдающего отрока божия.

Если резюмировать все вышесказанное, то образ гностического спасителя и искупителя сложился из двух различных в себе источников. Первый — это миф о солнце языческой мистической религии: вера в по-

---

[1]) Ср. Christusmythe II, 278, прим. 6.

[2]) Adv. haer., 29.

[3]) Ничто после этого не препятствует предположить, что имя „Иисус“ уже до начала нашего летосчисления было в иудейско-гностических кругах именем для спасителя. Во всяком случае, при изложенных обстоятельствах было бы очень поверхностно совершенно отрицать всякое отношение имени Иисуса к мифологии, рассматривать имя христианского спасителя как чисто случайное, и вместе с Weinel'ем, объяснять его просто тем, что оно было очень распространено в иудействе при переходе к нашему летосчислению. В действительности, вероятно, имело место как раз обратное, и частота этого имени у иудеев, надо полагать, указывает на интенсивность мечтаний об искупителе среди иудеев той эпохи. Не потому, что в то время многие назывались иисусами, это имя принадлежало христианскому спасителю, а при склонности той эпохи приписывать имени вообще мистическое и магическое значение, имя иисус стало очень употребительным потому, что оно было именем того спасителя, пришествия которого так страстно жаждали. (Ср. по этому пункту цит. соч. van den Bergh van Eysinga, стр. 23 и сл.).

сланного от высшего бога на землю посредника-искупителя, который в борьбе с силами тьмы проходит чрез страдания и смерть, но побеждает смерть, из состояния глубочайшего уничижения и крайнего удаления от бога возвращается победителем и больше прежнего увенчанным славою к своему небесному «отцу» и сообщает своим верующим последователям тайну преодоления смерти. Эта вера связывалась с представлением апокалиптиков о грядущем в конце всех дней пришествии мессии, который воскресит мертвых, сотворит суд над людьми и даст Израилю под новым небом и на новой земле обещанное блаженство. Через это означенная вера вела к мысли о предстоящем в близком будущем вторичном пришествии спасителя. — Вторым источником является образ страдающего и за грехи остальных людей приносящего себя в жертву отрока божия, как его изобразил Исайя,— образ, слившийся с чертами праведника Премудрости Соломона, который, оставаясь постоянным и послушным по отношению к богу, своему «отцу», терпит причиняемое ему поношение, но после своей позорной смерти прославляется богом и награждается бессмертием. Бог назначает его судьею над умершими. Тогда безбожники, виновные в его смерти, будут стоять перед ним и трепетать, а бог предаст их вечному проклятию, праведники же будут жить вечно и приобщатся к небесной славе (Премудр. 3, 8 и сл., 16 и сл).

«Умирающий бог» — говорит справедливо Baudissin — «более антропоморфичен, чем какой-либо другой» [1]). При этом ученый указывает на то, что страдающие и умирающие образы искупителей Передней Азии, в основе своей, вообще — не подлинные боги, а существа очень неопределенного характера: они стоят выше людей, но ниже богов, и обладают слабо выраженной индивидуальностью [2]). С другой стороны, страдающий отрок божий (и праведник) понимается в ветхом завете безусловно как человеческий индивидуум, как ни много у него черт, приводящих к заключению о первоначальной божественной сущности их носителя. Первый представляется в некотором роде богом, собирающимся стать человеком; второй — человеком, близким тому, чтобы оказаться богом. Представьте себе оба образа слитыми в один, неопределенного небесного «сына человеческого» (как, повидимому, именовался мессия в гностических кругах) превращенным в действительного человека из плоти и крови, — и вот, воз-

---

[1]) Цит. соч., 377.

[2]) Там-же, 70 и сл.

никает образ богочеловека, сверхъестественная божественная сущность которого, под влиянием Исайи и Псевдосоломона, уплотняется в определенную человеческую индивидуальность. Такое слияние было тем возможнее, что образ мессии и без того колебался между небесным и земным человеческим существом. Как бог, этот образ совпадал с мессией или христом иудейских мечтаний о спасителе: основа его была чисто естественная, — рост растений, свет, солнце; судьба его отражалась на небе в расположении звезд по отношению друг к другу и к солнцу, и ее можно было определить по этим данным. Как человек, он именовался Иисусом: этическая, по существу, основа возникновения этого образа из присущей религиозному сознанию потребности искупления вознесла бога из области языческой естественности в область религиозно-этического и сделала его объектом благочестия, совершенно отличного от того, которое господствовало в языческих естественных религиях; и все человеческое в нем, его характер, его переживания, его страдания, его смерть, его воскресение, оказалось предначертанным таинственными намеками в ветхом завете, и это можно было вычитать из писания с помощью обычного символического и алегорического его истолкования.

И Gunkel соглашается, что «вера в смерть и воскресение христа существовала в иудейских синкретистических кругах уже до Иисуса». [1]) Но ведь это только половина правды. Как теперь выяснено, существовала «до» Иисуса и независимо от него не только такая вера во христа, — вера в небесного спасителя и «сына божия», который по повелению отца своего сходит на землю, открывает людям тайны божественного существа, нисходит в преисподнюю, ведет борьбу с демонами за плененные ими души и победоносным триуфатором над смертью возвращается в свою небесную обитель; существовала также и вера в Иисуса, праведного и безгрешного человека, который передает остальным людям сообщенное ему духом божественное откровение, навлекает на себя этим самым вражду безбожников, умирает, как искупительная за грехи ближних жертва, на древе казни и воскресает из мертвых, чтобы занять свое место на небе, рядом с богом. Существовал бог-христос и человек-Иисус. Оба они слились в одну богочеловеческую личность, и «христос Иисус», или «Иисус христос», стало обозначением для гностического начала

[1]) Цит. соч., 82.

искупления в его как божественной, так и человеческой форме проявления.

По аналогии с тем, как небесный и земной спаситель, бог и человек взаимно повлияли друг на друга, проникли друг друга и сообщили друг другу свою природу, причем первый ссудил второму свою божественность, второй первому свою человеческую индивидуальность и этическую определенность, и оба в конце концов слились в единую личность, — то же самое произошло и с их обоюдными признаками. «Столб» повешенного Иисуса (бревно с перекладиной на нем в виде буквы «тау») слился в представлении с фигурою креста, первоначально присвоенного небесному христу, солнцу в обеих точках равноденствия, и превратился из орудия пытки в знамение спасения, из «дерева» смерти в «дерево» воскресения и жизни. С другой стороны, астральный крест, χ (греческое «хи») мировой души в «Тимее» Платона, получил одновременно значение дерева казни, к которому пригвождалось солнце в осеннее равноденствие. Представление Платона о «повешенном» (распятом) на столбе праведнике перешло в представление о замученном праведнике Книги премудрости Соломона и привело к тому, что символ осеннего погружения солнца в преисподнюю и воскресения его к новой жизни во время весеннего равноденствия пробуждал мысль о некоем, безвинно замученном и повешенном врагами. Небесное и земное неразличимо слились воедино. Явление годового движения солнца оформилось в виде мысли о преследовании праведника. Само солнце получило черты отрока (слуги) божия, который за грехи людей претерпевает смерть на дереве, но с великою славою вновь воскресает. Отрок божий явился уже не «светом язычников», как называл Исайя мессию в качестве учителя народов, а «светом всего мира», именно солнцем, судьба которого обнимает в себе судьбу всех творений и является решающей для всей вообще действительности. А крест, являющийся, с одной стороны, как осенний крест и дерево казни, знамением зазорного и неприятного, величайшего позора и «уничижения», — тот же крест, с другой стороны, как весенний крест и символ воспламенения огня, небесного возобновления солнечного огня и мировой души Платона сделался знамением «возвышения», искупления от смерти и тьмы, воскресения и допущения к общению с богом, божественного просвещения (гносиса) и даже самого божественного сына, — сделался залогом и порукою вечной жизни.

IV. ИУДЕЙСКИЙ ГНОСТИЦИЗМ.

Мессии Иисусу, страдающему отроку божию, пришлось умереть за грехи людей на кресте, чтобы дать удовлетворение божественной справедливости! Подобно вышеназванным спасителям в языческих религиях искупления, христос прошел через страдания и смерть, чтобы после того явиться во всей своей беспредельной силе и величии! Это — идея, неслыханная и непостижимая для рядового иудейства, но настолько полная очарования, религиозной глубины и значения, настолько радостная и желанная для всех тех, кто видел себя раз навсегда отринутым от достижения идеала законнического благочестия, что она, как молния, ударила в души людей, отвергнутых и презираемых официально-формальным иудейским благочестием, и нам вполне понятно, что они боязливо хранили ее, как священную тайну, и только в уединении сектантской жизни предавались новому, ощущаемому от нее религиозному трепету.

Гносис Иустина.

Не следует думать, что описанное слияние небесного христа восточных религий и языческих мистерий с мыслимым в виде человека отроком божиим Исайи и праведником Премудрости Соломона совершилось внезапно и непосредственно в духовной жизни иудейства. Напротив, оно, повидимому, было результатом долгого развития и подвергалось многократным колебаниям, причем в отдельных кругах складывались самые различные комбинации и способы понимания. Так, существовали гностические секты, которые оба понимания начала искупления, — с представлением о небесном христе и с представлением о человеке-Иисусе, — оставляли рядом друг с другом и только внешним образом связывали их между собою в мифе, не доводя до действи-

тельного внутреннего слияния обоих. Более того: эти секты держались своего дуализма в отношении начала искупления даже и тогда, когда в других кругах слияние уже совершилось, и новое понимание искупления получило, таким образом, свое простейшее выражение.

Воззрение такой секты мы находим в так наз. гносисе Иустина, дошедшем до нас в изложении опровергателя ересей Ипполита[1]). По учению этого гносиса, есть три начала вселенной: два мужских, Благий и Элогим (последний называется также «отцом»), и одно женское — Эдем, или Израиль. Благий есть истинный бог, «святый», который, как персидский Ормузд и «единое сущее» Филона, имеет свой престол в чистом сиянии света и возвышается над всякою конечностью и материальностью, хотя ему одному принадлежит решение обо всем происходящем. Элогим, демиург или творец всех конечных вещей, соответствует израильскому Иегове; он есть, стало быть, справедливый бог, но по силе и мудрости подчиненный высшему. Наконец, Эдем, существо о двух образах, наполовину дева, наполовину змея, представляет собою фантастическое воплощение материальности, как начала зла и всего худого.

От половой близости «отца» с Эдем произошел мир ангелов в числе двадцати четырех, из которых двенадцать принадлежат «отцу», а двенадцать Эдем. Из первых третий называется Варухом, «благословенным», а из последних — Нахасом, змеей, и все они вместе представляют рай Моисеева повествования о творении, а именно так, что Варух соответствует древу жизни, а Нахас — древу познания, причем первый, надо полагать, имеет своим астральным представителем Ориона или весеннюю ветвь (при Тельце) Млечного Пути, представляемого как небесное дерево, а последний — Змееносца или осеннюю ветвь Млечного Пути (при Скорпионе)[2]). Из верхних, человеческих частей Эдем ангелы образуют человека, Адаму и Еву, а из нижних, животных ее частей — остальные живые существа. Таким образом, человек есть плод сочетания Эдем и Элогима: от первой происходит его душа, а от второго его дух (pneuma), который, по Быт. 2, 7, вдохнул в него Элогим.

Закончив этим творение, Элогим восходит на небо, чтобы обозреть свое дело. Там он замечает над собою свет, более

---

[1]) Philosophumena, V, 23—28.

[2]) О Млечном пути как дереве, ср. Stucken, Astralmythen, 72, Jeremias: Das Alte Testament и т. д., стр. 194.

сильный, чем тот, который создан им самим, и узнает из этого, что есть нечто высшее, чем он сам. «Откройте мне врата (неба)», —взывает он, — «чтобы я вошел и признал господа, ибо я думал, что я сам господь». — «Это врата господа», — раздается в ответ ему с неба, — «праведные войдут в них». И тотчас открываются врата, и «отец» входит к Благому и видит «то, чего не видело око, чего не слышало ухо, и что не проникло в сердце человеческое». — «Садись одесную меня», говорит Благий Элогиму, на что последний признается ему, что мир, им созданный, он хочет разрушить, а дух (pneuma), который он вдохнул в человека, взять обратно. Но Благий воспрещает ему это, говоря: «Ты не можешь сделать ничего худого, так как ты со мною. Ибо из общего благорасположения (любви) создали вы мир, — ты и Эдем. Поэтому предоставь ей сохранять созданное, доколе она хочет, а ты оставайся при мне.»

Эдем узнает, что она оставлена Элогимом. Напрасно украшает она себя всякою прелестью, чтобы вернуть супруга. Напрасно умоляет она его не оставлять ее одну. Тогда она из чувства мести подстрекает Нахаса мучить человека, чтобы таким путем задеть находящийся в нем дух (pneuma) Элогима, а в этом духе самого неверного супруга. Нахас обольщает Еву и любодействует с нею. Он соблазняет Адама к постыдному вожделению и этим побуждает обоих к нарушению закона, данного Элогимом чрез его ангела Варуха, — закона, согласно которому люди могли вкушать от всех деревьев в раю, только не от дерева познания добра и зла, потому что этим последним был сам Нахас. Вторично посылает Элогим Варуха к людям. Последний обращается к Моисею и побуждает его потребовать от детей Израиля, чтобы они обратились к Благому и прекратили общение с Нахасом.

Но Нахас посредством происшедшей от Эдем души находит доступ к Моисею, затемняет указания Варуха и добивается того, что, вместо последних, оказывается внимание его собственным. Тогда Варух обращается к пророкам. Но и здесь повторяется то же самое. В третий раз Варух пытается поднять против Нахаса и остальных ангелов Эдем уже мир языческий: в Геракле он избирает себе пророка, который берет на себя задачу — низвергнуть двенадцать ангелов Эдем. Это и есть двенадцать подвигов Геракла, его борьба со львом, змеею, вепрем и т. д., очевидно, представляющими собою созвездия[1]). Но и на этот

[1]) Ср. мое соч. Der Sternhimmel и т. д., 153—162.

раз властью Эдем герой отклоняется от своей задачи, и план Элогима освободить людей от Эдем расстраивается. Тогда, наконец, во дни царя Ирода Элогим посылает Варуха в Назарет к Иисусу, сыну Иосифа и Марии, которого он застает двенадцатилетним мальчиком, пасущим овец. Он сообщает ему обо всем происшедшем и велит ему передать людям радостную весть об «отце» и Благом. Иисус охотно подчиняется повелению, и ему удается устоять против обольщения Нахаса. Разгневанный этим, последний устраивает так, что Иисуса вешают на столбе. Но Иисус оставляет свое тело на дереве во власти Эдем и возносится к Благому. Дух его, происходящий от Элогима, Эдем не в состоянии удержать. Иисус предает его в руки «отца» и соединяется наверху с Благим [1]).

Смысл этой несколько замысловатой культовой легенды, — с таковой мы здесь, очевидно, имеем дело, — не трудно отгадать. Человек — существо двухстороннее. Чрез свой дух (pneuma) он связан с Иеговой-элогимом, который вдохнул этот дух в человека, но его душа и его тело, происходящие от Эдем, — воплощенной природы или материальности, — держат его прикованным к чувственному и вовлекают его силою соблазна (Нахас) в вину и зло. Однако ему стоит только осознать свое божественное происхождение и свою существенную духовную связь с творцом всех вещей, богом-отцом, и этим он приобретает возможность освободиться от оков чувственности и материальности. В лице Иисуса это сознание у людей явилось. Посвященный духом божиим (Варух) в тайну божественной сущности и в связь вещей и получив, благодаря этому познанию, способность противиться соблазнам мира, Иисус сохранил чистым находившийся в нем дух, не страшась смерти, взял на себя, ради духа, служение пророка и, уйдя из этого мира, возвратил дух неповрежденным богу-отцу. Этим сломлена власть злого. Безвинная смерть чистого на кресте сделала и остальных людей чистыми. Если они, подобно ему, умирают для чувственного, для Эдем, и всецело обращаются к богу, то это дает им возможность взойти ко всевышнему и приобщиться к его жизни точно так же, как Элогим отделился от Эдем и занял свое место около Благого, и как Иисус после смерти своей соединился с высшим богом. Познание бога есть познание божье: познание (гносис) связывает бога и человека. Человек вступает этим путем в таинственную связь с богом и получает силу преодолевать зло.

---

[1]) Ср. W. Schultz, цит. соч. 24 — 29.

Для наглядного изображения этого внутреннего процесса служит образ Иисуса. Ясно, что этот Иисус не имеет никакого отношения к мнимо-историческому Иисусу евангелий. Правда, по легенде, факт посылки к нему Варуха имел место «во дни царя Ирода». Правда, гносис Иустина именует его сыном Иосифа и Марии и местом его жительства указывает Назарет. Однако, по всей видимости, это не более, как позднейшая вставка Ипполита, который, вполне естественно, при имени Иисуса тотчас же подумал о единственном непосредственно известном ему Иисусе евангелий и признаки последнего попросту приписал Иисусу легенды. Уже то обстоятельство, что Иисус Иустина представлен двенадцатилетним мальчиком и пастухом в тот момент, когда Варух явился к нему посланником, обнаруживает независимость такого рода гносиса от евангельского рассказа и гораздо более приводит на память мальчика Давида, который подобным же образом (по I Царств, 16, 11 и сл.) отозван был от пастушества, был помазан Самуилом в цари и, в силу этого, воспринял в себя дух божий. Вспомним также известную мифологическую связь роли спасителя с профессией пастуха (солнце в Овне!), как мы это видим у Кришны, Тамуза, Адониса, Митры и Гермеса (ср. также Езек. 34). В остальном образ Иисуса у Иустина носит черты послушного и стойкого отрока божия, а также праведника Премудрости Соломона, который за свою праведность и за то, что он противился злу и творил волю своего божественного отца, претерпел надругательства и смерть чрез повешение, но после смерти был принят богом и возвышен к небесной славе.

Иустиновское тайное учение [1]) приписывает Иисусу задачу — открыть миру божественную тайну, в которую он сам посвящен Варухом. Но и у Исайи об «отпрыске из корня Иессеева» говорится, что на него сходит дух познания Иеговы, и что он возвещает народам правду. Ангел же Варух и есть не что иное, как этот «дух познания Иеговы». Он представляет собою только божественную сторону гностического начала искупления, или духа, человеческую сторону которого мы имеем пред собою в лице Иисуса. Как это последний есть познание бога, так первый является познанием божьим и соответствует иудейской софии (мудрости) и логосу Филона. Это только две абстрактно выделенные и наделенные самостоятельностью стороны единого начала самого гносиса, и только в соединении своем

[1]) Ср. W. Schultz, цит. соч. 30.

они образуют действительное полное начало искупления в гностицизме. Такое раздробление того, что идейно составляет одно целое, такое разделение начала духа, или гносиса на божественного и человеческого носителя откровения вполне соответствует мифическому мышлению древности с его склонностью к превращению понятий в самостоятельные сущности[1]. Оно лежит, между прочим, также в основе платоновского учения об идеях; оно встречается нами и у Филона, когда он делает самостоятельными существами божественные посредствующие силы и различает мудрость от логоса. Оно шло вместе с тем навстречу стремлениям того времени вознести божество, как противоположность конечному, возможно выше над низменным материальным миром и образовавшуюся таким образом между ними пропасть заполнить посредствующими существами. По сути дела, можно было бы удовлетвориться таким построением, что сам Иегова-Элогим вошел в людей и силою духа (пневмы) открыл им тайну божественного существа. Но представление о боге-творце мира было для этого слишком возвышенным не-мирским, и к тому же его непосредственное вмешательство в судьбу людей слишком противоречило иудейскому дуализму в смысле размежевания бога и мира. Вот почему откровение Иеговы осуществлялось, по мысли той эпохи, чрез посредство промежуточных существ, ангелов и Варуха, и в полном виде дано было человеком-Иисусом. Ведь этим заодно создали возможность страдание и смерть сделать уделом только человека и переживать связанный с ними религиозный трепет, не низводя само божество, как таковое, на уровень конечного.

Стремление вознести бога возможно выше над земным миром дало, очевидно, повод и к различению между богом благим и богом справедливым, или между богом всевышним и богом-отцом, творцом мира, Элогимом. Одновременно, однако, мы видим здесь проявление ранее упомянутых стремлений иудейских гностиков путем различения между справедливым и благим богом гарантировать себе участие в божественном обетовании: один только справедливый бог не мог сам по себе его исполнить. Иегова-Элогим, в силу своей справедливости, составляющей его существо, должен был бы, собственно говоря, уничтожить мир, так как последний после разрыва Иеговы с Эдем предался чувственности и злу. Если же он этого не делает, но посылает миру своего ангела,

[1] Ср. мое соч.: Plotin u. der Untergang d. antiken Weltanschauung 1907; далее мою Geshichte des Monismus im Altertum, 1913.

а через него создает людям в лице Иисуса спасителя и избавителя, то причина, собственно говоря, не в нем, а в благом боге: последний не дает Элогиму разрушить свое творение, напоминая ему, в соответствии со своей природой, о том, что творение его произошло из любви между ним (Элогимом) и Эдем. Следовательно, вопреки утверждениям фарисеев, справедливость — не единственный руководящий мотив искупления. Выше справедливости стоит благость, выше иудейского Элогима стоит тот бог, существо которого — милосердие и любовь.

Все это явно направлено против господствовавших до того времени иудейских религиозных воззрений. Бог иудеев, творец и законодатель мира, возвестивший людям свои заповеди чрез ангела Варуха в начале всего сущего, не есть истинный и высший бог. Его воля не имеет решающего значения для судьбы мира и человека. Конечно, эта антииеговистическая тенденция в гносисе Иустина еще не дошла до полного отпадения от иудейства вообще и от его зокона. Пусть Иегова-Элогим подчинен всевышнему, благому богу, — все же он остается, попрежнему, в ветхозаветном смысле господином ангелов. Пусть Моисей и пророки были только крайне несовершенными предтечами истинного искупителя, — достоинство самого закона этим все же не затрагивается. Больше того: гносис Иустина по прежнему производит все зло в мире из нарушения закона. Он также далек от того, чтобы низвести Иеговоу-Элогима на степень некоторого противобога, — существа, родственного злому Нахасу. Правда, Элогим, по Иустину, вступил в связь с Эдем и произвел с ней ангелов, а этим самым и мир, который, как подобие Эдем, необходимо должен быть злым. Но ведь эта сторона существа Эдем выступает у нее лишь после того, как Элогим покинул ее. А вдохнув в человека, с одной стороны, свое дыхание (пневма) и оставаясь в силу этого связанным с ним, Элогим, с другой стороны, поднимается к благому, соединяется с ним, признав его высшую сущность, и этим сообщает также человеку возможность соединения с высшим существом.

Нет сомнения: в гносисе Иустина мы имеем дело с *иудейской* мистерией, с тайным учением иудейской гностической секты, которое дошло до нас в христианской передаче, а потому и подкрашено под христианские тона. На это указывают уже имена Элогим, Варух и Эдем: в чисто христианском миросозерцании этим именам нет места. Изображенный здесь Иисус еще совершенно независим от текста евангелий. Далее, приводимые в гносисе Иустина места из

священного писания принадлежат исключительно ветхому завету (цитата из I Кор. 2, 9 — обычный гностический оборот речи). Как подчеркивает Wolfgang Schultz[1]), за иудейское происхождение этого памятника говорит и стиль изложения. Особенное, необычное для греческого языка словорасположение в некоторых местах прямо наводит на мысль, что в основе трактуемого сочинения лежит перевод с какого-либо семитического языка, с еврейского или арамейского. Поэтому Schultz причисляет рассматриваемую форму гносиса к «юдаистическим системам» и заключает из ее сравнительно несложной концепции, что она представляет собою учение «одной из древнейших сект, члены которой сами себя именовали гностиками»[2]). В этом он имеет предшественником Lipsius'a, который в своем сочинении: «Der Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang» (1860, 74) думал найти в Элогиме древнейший образ гностического Демиурга[3]). Точнее: сторонниками означенного гносиса были, вероятно, эллинские иудеи, иудеи рассеяния. К такому выводу приводит некоторая согласованность с языческим миром и причисление Геракла к предшественникам искупителя.

С тех пор как существование дохристианского иудейского гностицизма твердо установлено, и мы знаем, что образ Иисуса в основанном на Варухе гносисе фактически опирается только на ветхий завет, для нас отпало всякое основание рассматривать приведенную культовую легенду (в числе других) как один из отростков христианской мифологии и считать последнюю предпосылкой первой. Иудейско-эллинистическая секта, придерживавшаяся этого гносиса, ничего не знала о спасителе евангелий. Однако, и она назвала своего спасителя Иисусом, опираясь в своем учении о спасении на слова Ис. 53 об отроке божием, и рядом с этим чисто человечески мыслимым искупителем она ставила спасающего «ангела Иеговы» из Ис. 63, 9 под именем Варуха, как небесного искупителя, чтобы в этом дуалистическом понимании начала искупления найти примирение между земным и сверхземным ожиданием мессии и смягчить слишком великую жестокость мысли о страдающем и умирающем Христе. Варух — это посланный богом небесный искупитель, «сын божий» в метафизическом смысле, «древо

---

1) Цит. соч., стр. 31 и сл.

2) Там-же.

3) Ср. также S. Lublinski, Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur, 1910, I, 146—153.

жизни», т. е. носитель жизни, посредник религиозного спасения и начало откровения. Как таковой, он остается незатронутым немощами конечных существ: он — небесный христос без смертных страданий! Иисус — это упоминаемый Исайей отрок божий и праведник Премудрости Соломона, «сын божий» в этически-религиозном смысле, искупительная смерть которого оправдывает людей перед богом и дает возможность духу, погрязшему в чувственную материальность, освободиться от ее оков. Но вместе с тем он только человек и проявляется как мессия лишь по отрешении от своей земной природы в смерти, когда предает дух свой (пневма) обратно в руки бога-отца и соединяется с благим. Повидимому, это возвышение, это назначение своего «сына» мессиею, владыкою мира и судиею живых и мертвых, это наделение чисто человечески мыслимого Иисуса божественными функциями было тем, что на греческом языке первоначально выражалось словом anastasis. Понимание же этого слова в смысле воскресения из мертвых, повидимому, представляет уже позднейшее истолкование этой мысли и относится к небесному спасителю, который, по воззрению мистерий, должен был сойти в преисподнюю и после трех дней воскреснуть из мертвых [1]).

Послание Иуды.

Мы видели, что Иисус, как он выступает перед нами в основанном на Варухе гносисе, представляет собою совершенно самостоятельную личность, первоначально не имевшую никакого отношения к Иисусу евангелий. То же самое приходится сказать и относительно образа искупителя в так наз. «Послании Иуды».

В этом документе Иисус определенно отождествляется с ветхозаветным Иосуа (Иисусом Навином): «Я хотел бы напомнить вам о том, так как вы ведь уже все знаете, что когда Иисус (Иосуа) свой народ из земли Египетской спасал во второй раз, он тех, которые не веровали, истребил, и что он также ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, сохранил в вечных узах и под мраком на суд великого дня» (1, 5 и сл.). Так, по крайней мере, читаются эти слова в первоначальном тексте, как его представляет Buttmann в своем издании греческого нового

---

1) Ср. William Benj. Smith, Der vorchristliche Jesus, 1906, стр. 71 и сл.

завета. В переработанном тексте на месте имени «Иисус» стоит «господь», а позади слова «спасал» — запятая: «что когда господь свой народ из земли Египетской спасал (то) во второй раз...». При этом обыкновенно слово «господь» относят к Иегове, а истребление неверных — к гибели народа в пустыне. Но где же имело место это «во второй раз»? Тут явно путают. Первое спасение относят к потопу, но это только применительно ко второму посланию Петра, который воспользовался Посланием Иуды и в соответствующем месте (2, 5) говорит о спасении Ноя; последнее, однако, касается не израильского народа, как такового, а человечества вообще.

Из всего контекста речи ясно, однако, что под «господом» нужно разуметь Иегову, а Иисуса. Ибо в предшествующем стихе о последнем говорится: «наш единый господь и владыка Иисус христос». Равным образом, и в стихах 17, 21, 25 Иисус прямо именуется «господь». Следовательно, здесь перед нами некий Иисус, который, совершенно в смысле гностического тайного учения, выступает в приписываемой апокалиптикой упомянутому уже в ст. 9 архангелу Михаилу роли победителя над падшими ангелами, или демонами (он держит их в вечных оковах в преисподней до последнего суда), и вместе с тем этот Иисус тождествен с ветхозаветным Иосуа, который, по сказанию, спас свой народ из египетского рабства «второй раз», после того как Моисей спас его в первый раз.

Ветхозаветный Иосуа, как уже замечено, представляет собою только мифического двойника Моисея. Его история в существенных чертах скопирована с истории последнего [1]). Вождь и законодатель Израиля — это солнце в его прохождении чрез так наз. «водную область», зимнюю часть зодиака, достигающую в Овне точки весеннего равноденствия; отсюда миротворцы ветхого завета создали потом две различные личности, — может быть, как излюбленных героев двух различных израильских племен. Об этом Иосуа мы также узнаем из так наз. Сивиллиных прорицаний, — иудейского, по существу, произведения, — что в некоторых кругах иудейства он отождествлялся не только с низошедшим с небес искупителем, но и с «распятым на кресте» отроком божиим. В пятой Сивиллиной книге (V, 256) говорится: «Некто опять сойдет с неба, выдающийся муж, который распростер свои руки на плодоносном древе (кресте), лучший из евреев, который некогда

---

[1]) Ср. Jeremais, Das Alte Testament im Lichte и т. д., стр. 456.

остановил солнце, говоря прекрасным словом и чистыми устами».

Таким образом, в приведенных двух отрывках, на которые впервые обратил внимание Whittaker в «The origins of Christianity» (2 изд. 1909, 27), мы имеем перед собою несомненный аргумент в пользу мессианского значения Иосуа и его тождества с новозаветным Иисусом, на что мы указывали выше. Включение Послания Иуды в канон нового завета, повидимому, доказывает, что совершившие это включение уже не имели ясного понятия об этом тождестве и при имени «Иисус», встречающемся в Послании, сразу переносились мыслью к Иисусу синоптиков: только таким образом и мог этот чисто гностический памятник попасть, не по принадлежности, в новый завет. Послание направлено против либертинских гностиков («люди душевные, не имеющие духа», ст. 19), которые прокрались в секту и отрицают почитаемого ею Иисуса, при этом без стеснения принимают участие в вечерях любви «призванных», или «святых», злоупотребляют, превращая их в пиршества, и своим откровенным презрением к сверхчувственному миру духов («они отвергают господства, злословят власти», ст. 8) и бесстыдною преданностью своим плотским вожделениям приводят в соблазн членов общины. Автор Послания называет их «безводными облаками, гонимыми ветром; осенними деревьями без плода, дважды умершими, исторгнутыми с корнем; свирепыми морскими волнами, пенящимися срамотами своими; блуждающими звездами, для которых блюдется мрак тьмы на веки» (12 и сл.). Автор бранит их «ропотниками», жалующимися на судьбу. Очевидно, они держались пессимистического воззрения на жизнь, но при этом угождали своим похотям. Невольно вспоминаются упреки «безбожникам» в псалмах, когда читаешь, что «уста их говорят чрезмерное, когда они льстят в лицо ради корысти» (16). «Горе им», — восклицает автор Послания, — «потому что идут путем Каина, увлекаются обольщением мзды, как Валаам, и за упорство погибают, как Корей!» (11). Этим он открывает нам истинный характер этих людей. Это — почитатели Каина, приверженцы гностической секты каинитов, которые, как мы видели, принадлежали уже к дохристианскому иудейскому гностицизму. Таким образом в Послании трактуется противоречие между либертинскими, враждебными закону гностиками и такими гностиками, которые видели в мифическом Иисусе христе поручителя спасения, а в исходящем от него действии духа — условие искупления, и мы не имеем никакого повода приписывать

этой, устремленной по существу на этическое и религиозное, секте Иисусовой веру в исторического искупителя в смысле евангелий.

То же самое можно сказать и о «Послании к евреям».

Послание к евреям.

Послание обращено к общине, члены которой, смущаемые чуждыми учениями (13, 9), колебались в своей вере. Уже собрания их начали распадаться (10, 25), и грозила опасность, что братья отпадут от христа и обратятся к иным, соблазнительным культам. Послание хочет их от этого удержать и утвердить в вере и постоянстве. Как Исав, продавший за снедь свое право первородства, потом, когда желал наследовать благословение, был отвергнут, и раскаяние его было уже неуместно, хотя он домогался со слезами (12, 16 и сл.), так и братья должны опасаться, чтобы не отдать христа за что-либо другое, несоизмеримое с ним по ценности.

Да и что могло бы побудить кого-либо отступиться от христа? Повидимому, большую притягательную силу имело для иных языческое служение ангелов, гностических эонов (созвездий?). Но Иисус, — поучает послание членов общины, доказывая им это из писания, — настолько же могущественнее ангелов, насколько превосходит их то имя, которое он унаследовал (1, 4). Ангелы ведь только служебные духи, служащие христу в его искупительном деле. Не ангелам бог подчинил будущий мир, а своему сыну. И если он, по словам псалмопевца (пс. 8, 5), умалил его на короткое время перед ангелами, то только для того, чтобы потом удостоить его тем большей чести и славы. Христос сделался человеком среди людей и приобщился к их природе, чтобы своею смертью упразднить владыку смерти, т. е. сатану, и дать желанную свободу тем, кто страхом смерти в течение всей жизни держались в рабстве. Итак, не за ангелов заступился он, а за семя Авраамово; посему он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милосердым и искупить перед богом грехи народа (гл. 1 и 2).

Но и по сравнению с Моисеем христу подобает большая слава. Моисей хотел приобщить Израиля к божественному покою, но это ему не удалось, потому что люди отпали от Иеговы; они и умерли в пустыне до исполнения божественного обетования. Но так как, следовательно, обетование существует еще доныне, то субботний покой еще остается

для народа божия, и христос именно даст желанный покой своим, — тем, кто веруют в него и привержены к нему (гл. 3 и 4).

Наконец, христос выше и Мелхиседека. Здесь автор Послания к евреям раскрывает пред нами действительную цель, с которою оно им написано. Между бесчисленными сектами того времени была также секта мелхиседекианцев, которая, по всей вероятности, была дохристианского происхождения, так как древние обличители ересей, перечисляя их, ставят ее непосредственно за несомненно дохристианскими офитами, каинитами и сифитами. «Мелхиседекианцы», — говорит Епифаний, — «считают этого Мелхиседека, о котором упоминает писание, за некоторую великую силу. Они ставят его на недосягаемую высоту и утверждают, что он не только сила, но даже стоит выше, чем мессия. Он — без отца, без матери, без родословной; он подлинный посредник между богом и человеком; чрез него одного только можно обрести прощение у бога, и это на том основании, что он — князь правды. Поэтому и место ему дано богом на небе, как существу духовному и как сыну божию» [1]). Последователи этой секты были заодно с павлинианскими христианами в отклонении иудейского закона. «Как офиты змею, каиниты Каина, сифиты — Сифа, точно так же и мелхиседекианцы сделали мистический, как бы вдруг из пучины выплывающий в ветхом завете образ Мелхиседека носителем их «божественной динамис» (силы), чтобы иметь возможность перешагнуть границы закона, задерживавшего развитие иудейского народа в его диаспоре. Их «великая динамис», их Мелхиседек не знал ни обрезания, ни «закона»; зачем было его поклонников обязывать к этому, тем более, что они исследовали по философски дух всего обрядового закона? [2]). Мелхиседекианцы не отрицали и значения Иисуса, как спасителя, но они подчиняли Иисуса Мелхиседеку в виду того обстоятельства, что у псалмопевца (109, 4) сказано: «Ты — священник во век по чину Мелхиседекову». И, считая последнего за посредника для ангелов и божественных сил, они приписывали Иисусу только задачу — «вывести людей из множества заблуждений на единый, предуказанный Мелхиседеком путь гносиса» [3]). Таким же образом и Филон, не жалея фантазии, возносит на

---

[1]) Epiph. Haer. 55, 1 — 9. Ср. Pseud. Tert. 48; Theodor. II, 6; August. 34; Philast. 52, 148.

[2]) Friedländer, Der vorchristlich-jüd. Gnostizismns, 28 и сл.

[3]) Epiph., цит. соч. 55,

небеса Мелхиседека, как «князя мира», даже ставит его наравне с логосом и восхваляет его, как истинного первосвященника, как воплощение правильного богопознания и богопочитания, равно как, наоборот, самого логоса он именует небесным первосвященником[1]).

На этих представлениях базируется автор Послания к евреям. Мелхиседекианцы шли навстречу последователям христа в том смысле, что они все же отводили Иисусу видное место в своей мистической вере. Соответственно этому, и автор Послания к евреям не отрицает значения Мелхиседека. Последний так велик, что сам Авраам должен был предоставить ему десятину, за что и получил от него благословение. Мелхиседек, следовательно, более крупная величина, чем Авраам. И уж наверно он превосходит по своему значению потомков Авраама, левитов, которые поэтому также обязаны отдавать ему десятину. Следовательно, по отношению к основывающейся на законе иудейской религии враждебные закону приверженцы Мелхиседека, действительно, отстаивают более высокую точку зрения. Но в лице христа явился новый священник, который упразднил закон, потому что он стал устарелым и бесполезным и представляет собою только тень истинных благ, а не самые эти блага. Теперь чрез христа заключен между богом и людьми новый, высший союз, при чем бог клятвенно утвердил за христом вечное нерушимое священство, и потому вполне справедливо поставить вопрос: кто выше, христос или Мелхиседек? (Евр. 7, 1 и сл.).

Что священство христа гораздо выше священства левитов, это само собою ясно. Между тем как иудейский первосвященник сперва приносит жертву за свои собственные грехи, а потом за грехи народа. Христос — такой первосвященник, который сам свят, чист, непорочен, свободен от грехов и выше неба. А жертву он принес раз навсегда, отдав самого себя. Между тем как левиты — смертные люди, христос живет во все времена, а потому и может навсегда спасать (7, 25 и сл.). Иудейский священник только заведует устроенным людьми святилищем, которое само представляет собою только несовершенный слепок, тень истинного небесного святилища. Христос же, напротив, такой первосвященник, который «воссел одесную престола величества на небесах и заведует святилищем и скинией истинной, которую воздвиг господь, а не человек» (8, 1). Иудейский первосвященник может только раз в год войти во святое

[1]) Leg. all. I, 102; Friedländer, цит. соч. 31 и сл.

святых, когда он приносит за себя самого и за народ умилостивительную кровь. «Христос же, как первосвященник будущих благ, чрез бо́льшую и совершеннейшую скинию, нерукотворенную, т. е. не такового устроения, и не с кровью козлов и тельцов, но своею собственною кровью однажды вошел во святилище и обрел вечное искупление» (9, 11 и сл.). И если кровь козлов и тельцов и пепел телицы чрез окропление освящает оскверненных, во очищение их тела, то насколько более действенна кровь христа, который «духом святым принес самого себя непорочным богу»! (9, 13 и сл.).

Итак, христос чрез свою кровь является посредником нового союза между богом и людьми. Как все по закону должно быть очищаемо кровью, и без пролития крови нет прощения, так кровью христа не только очищены земные отобразы вещей небесных, но чрез нее раз навсегда упразднен грех, и человек, в силу того, что христос принес в жертву свое тело, сам освящен на небесах. Своею кровью христос открыл нам вход в небесное святилище. Как сам он чрез завесу прошел во святое святых, так и нам он показал этим путь к дому отца. Христос именно, как якорь нашей души, входит во внутреннейшие завесы, куда предтечею за нас вошел Иисус, «первосвященник во век по чину мелхиседекову» (6, 19 и сл.). Однако это отнюдь не значит, что он подчинен Мелхиседеку. Ибо он не только разделяет с Мелхиседеком вечность и непрекращающееся священство: он превосходит его тем, что он человек из плоти и крови, как мы, что он, таким образом, во всем нам подобен и посему может сострадать нам и сочувствовать нашим немощам, а поскольку он сам пострадал, быв искушен, может и искушаемым помочь (2, 14, 18; 4, 15).

Если мелхиседекианцы восхваляют героя своего культа за то, что он выступает заступником только за ангелов, между тем как христос печется только о людях, то в этом, стало быть, нет, на самом деле, никакой похвалы Мелхиседеку: это делает его только непригодным к роли искупителя грешных и слабых людей. Именно то, чем христос превосходит ангелов, его человеческая слабость и недостаточность, дает ему превосходство и над Мелхиседеком. Именно потому, что христос был человеком, как и прочие, он мог сделаться искупителем грешных людей; на этом и покоится надежда и доверие, какое мы питаем к его личности (4, 16). Поэтому Послание к евреям призывает твердо держаться веры в первосвященника, который, хотя и человек, но прошел чрез небеса (4, 14; 10, 23 и сл.). Как бы высоко ни стоял Мелхиседек, все же его значение в деле

спасения далеко не достигает значения сына божия. Он может быть «сравниваем» с последним, он подобен ему (7, 3), но он не искупитель, в котором нуждаются люди. Самое большее: он только указание на христа, подобие, намекающее на него; а если так, то и он, в конце концов, только тень истинного богочеловеческого искупителя, и автор Послания к евреям укоряет последователей Иисуса за то, что они неправильно толкуют слово о мессии, как «первосвященнике по чину Мелхиседекову», и считают нужным отвести христу место позади Мелхиседека. Посвященные в тайны христианского учения, они должны бы быть учителями, а между тем они, наоборот, нуждаются опять в обучении начальным основам слова божия. Вера в ветхозаветного посредника в роде Мелхиседека представляет собою для христианина столь же превзойденную точку зрения, как и учение об ангелах и официальное иудейство с его храмовым культом. Послание к евреям, по существу, направлено против соблазнительного культа и учений мелхиседекианцев, которые на многих явно производили глубокое впечатление и начали опасную борьбу против верующих во христа. Была ли ареной этих коллизий Александрия, как обыкновенно предполагают, или какой-либо другой большой город, об этом точно так же нельзя сказать ничего определенного, как нельзя точно определить время составления Послания к евреям. Во всяком случае, Послание открывает пред нами интересное зрелище борьбы сект того времени, старавшихся отбить друг у друга последователей. Но оно также не оставляет сомнений в том, что оно безусловно вышло из головы выросшего в александрийском идейном мире мужа, который пользуется идеями Филоновской спекуляции для того, чтобы учение об оправдании одной только верою в искупительную жертву христа (защищаемое также Павлом) превознести, как истинный залог религиозного спасения.

Нас должно здесь прежде всего интересовать то обстоятельство, что по теологическому взгляду Послание к евреям содержит неоспоримое указание на историчность Иисуса. Именно, в нем (5, 7) говорится о христе: «Он во дни плоти своей с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления могущему спасти его от смерти и услышан был за свое благоговение и, хотя он был сын, однако своими страданиями он научился послушанию, достиг совершенства и сделался для всех тех, кто послушны ему, виновником вечного спасения». Здесь находят намек на сцену в Гефсимании. Но соответствует ли такой взгляд действительности? Если бы это было так, то, по меньшей мере, следовало бы сказать,

что автор Послания сильно преувеличил синоптическое изображение этой сцены: о слезах и вопле в евангелиях не упоминается. Автор был весьма заинтересован, в противоположность бесплотному и бескровному образу Мелхиседека, подчеркнуть наиболее яркими красками человеческую природу своего христа, и в этих условиях допустимо, что он впал в преувеличение. Но так же возможно и то, что ему при этих словах предносились вопли мучимого из пс. 21, который в страхе взывал к богу о помощи и был им услышан, тем более, что, как мы знаем, «сын божий», поруганный врагами и возвышенный богом праведник из второй и третьей главы Премудрости Соломона, непроизвольно сливался в сознании иудеев с поруганным 21 псалма. Может быть, автор думал также о псалме 101, в котором представлен умоляющий с воплем и слезами о помощи, — о псалме, который наверно оказал влияние и на евангельское изображение сцены в Гефсимании и из которого наш автор приводит, кроме 1, 10 и сл., также стихи 25 и сл. Из гл. 6, 6 и 12, 2 видно, что и автор Послания представлял себе смерть Иисуса, как смерть на кресте. Но вычитать что-либо более точное о факте распятия на кресте из его показаний нельзя. В Евр. 13, 10 и сл. говорится: «Мы имеем жертвенник, от которого не смеют питаться служители скинии. Ибо тела животных, кровь которых за грехи вносится первосвященником во святилище, сжигаются вне стана. Поэтому и Иисус, дабы освятить людей кровью своею, пострадал вне врат». Это место считается намеком на Голгофу. Но казни в древности обыкновенно происходили за городскими воротами, и потому уже в силу этого остается нерешенным, представляет ли автор себе здесь действительный исторический факт, или же он просто сфантазировал жертву Иисуса вне врат из иудейской жертвенной символики, применительно к Исх. 29, 11 и сл. «Издавна известно, — пишет он, — что господь наш произошел из колена Иудина» (Евр. 7, 14). Но и это нет надобности считать историческим воспоминанием, ибо происхождение из колена Иудина значилось в числе установленных преданием свойств мессии точно так же, как и происхождение от Давида, а фактически, впрочем, Иисус, считается родившимся вовсе не в Иудее, а в Галилее.

Таким образом, и Послание к евреям не дает никакого ручательства, что его автор вообще что-нибудь знал об Иисусе, как историческом лице. Его христос — также сверхисторическая личность, божественный спаситель, искупивший людей от грехов своими безвинными страданиями и

смертью. Написано ли это послание в первом столетии нашей эры, или же (в пользу чего, повидимому, имеются некоторые данные) оно относится к средине второго столетия, — во всяком случае, доказательством историчности Иисуса оно служить не может.

Послание Иакова.

К таким же новозаветным писаниям, не содержащим никакого указания на историчность Иисуса, принадлежит и так. наз. Послание Иакова.

Автор называет сам себя «рабом бога и господа Иисуса христа» (1,1), призывает пещись о вере в «нашего господа славы Иисуса христа» (2, 1) и увещевает к терпеливому ожиданию пришествия господа (5, 7). Он приводит слова и изречения, напоминающие слова и изречения Иисуса в евангелиях; однако за таковые он их не выдает, и к тому же не видно, чтобы он заимствовал их из какого-либо другого источника, кроме общей иудейской приточной мудрости. Более того, приходится даже сомневаться, понимал ли он вообще своего «господа славы» как страдающего и умирающего искупителя в евангельском смысле. Ибо в образец страданий и терпения он ставит читателям не Иисуса, а пророков (Иеремию?), которые «говорили от имени господа (Иеговы)»; далее, он указывает им на Иова, о терпении которого они слышали, и страданию которого положил конец сам господь в своем сострадании и своем милосердии. Об Иисусе же мы узнаем от автора только одно: что помазанию больного елеем во имя его приписывалось чудотворное действие (5, 14).

При этом мы чувствуем, что и Послание Иакова вводит нас в круг идей гностицизма. Увещание не устремляться в таком множестве к званию учителя (3, 1) указывает на наличность особенно высокой оценки познания, от переоценки которого автор предостерегает. Сходящей свыше мудрости, чистой, мирной, кроткой, послушливой, полной милосердия и добрых плодов, не знающей сомнения и лицемерия, автор противопоставляет земную, естественную мудрость, как бесовскую, отказывая в первой, поскольку она обнаруживает себя в добром поведении, тем из своих братьев, которые носят в своем сердце горькую зависть и сварливость (3, 13 — 17). С решительностью подчеркивает и он общее христианское положение, что милость торжествует над судом (2, 13), но, в противоположность защищаемому Павлом и По-

сланием к евреям оправданию одною только верою, он отстаивает взгляд, что одна только вера сама по себе не может спасти ни одного человека и без дел бесполезна. В дальнейшем Послание бичует непорядки в христианской общине, которые в части представляются настолько угрожающими, что на основании этого признака богословы относят происхождение Послания не к первому времени христианства, а приблизительно к середине второго столетия, когда христианство уже во многих отношениях выродилось, и когда взаимные отношения членов общины приняли самые прискорбные формы, будучи отравлены, в особенности, противоречиями между богатыми и беднотой.

Откровение Иоанна.

Одну из замечательнейших книг нового завета представляет собою так наз. Откровение Иоанна. Содержащийся в нем образ Иисуса расходится с прочими представлениями об Иисусе, имеющимися в новом завете. Далее, совершенно не установлены еще до сих пор исторические предпосылки этого произведения, условия его возникновения и время его написания. Обычно принято считать, что оно написано при кесаре Домициане, в конце первого столетия нашей эры. Автор живет в начале одного из периодов гонений. Он видит уже в прошлом полосу мученичества и впереди ему рисуется новая полоса бедствий (Bousset).

Однако упомянутое решение вопроса менее всего может считаться общепризнанным, хотя теологами оно излагается как нечто само собою понятное. Вопрос об исторической принадлежности Иоаннова откровения все еще остается открытым.

Твердо установлены по отношению к данному апокалипсису только два обстоятельства, а именно: во-первых, что в нем описываются события астральные и вычитанные с неба, как это показал уже Dupuis, вновь установил Морозов и опять подтвердил Boll; во-вторых, что Иисус в том виде, как он выступает в этом произведении, лишен всякого исторического характера[1]).

---

[1]) Теологи находят непонятным, что мифический христос так скоро превратился в исторического, как это случилось согласно „Мифу о христе". Пусть они однако объяснят нам обратное, а именно: каким образом исторический Иисус мог так скоро улетучиться, превратившись в мифического, каким он выступает перед нами в „Откровении Иоанна".

Как говорит ученый исследователь Откровения Boll, «автор его живет в созерцании рожденного на небе, от небесной царицы, а не от незначительной смертной женщины, сына божия, которого первоначально бог содержит в сокровении на небе, за юность которого вступают в борьбу Михаил и ангелы, и которому потом предстоит вернуться в качестве судьи мира. Как ни толковать отдельные детали, одно несомненно: все земное поприще Иисуса здесь выключено; автора Апокалипсиса он занимает только в своем возвышенном существовании до и после своей земной жизни» [1]).

Конечно, делались попытки приписать автору Откровения знание земной жизни Иисуса, и в числе прочих Boll также придерживается взгляда, что Откровение есть памятник христианского происхождения в обычном смысле. Но то, что обыкновенно приводят в пользу такого взгляда, может служить доказательством чего угодно, но только не христианского характера Откровения.

Так, прежде всего ссылаются обыкновенно на гл. 1, 5, где об Иисусе христе, «верном свидетеле, перворожденном из мертвых, владыке над царями земли», сказано: «который возлюбил нас и искупил нас от грехов наших своею кровью». Однако, нет никакого основания относить эти слова к чему-либо иному, кроме отрока божия у Исайи, 53, который освободил людей от их грехов своею безвинной искупительной смертью. В гл. 1, 7 мы читаем: «вот он грядет во облаках, и узрит его всякое око и те, которые пронзили его, и возрыдают пред ним все племена земные». Но тут автор, очевидно, только вспомнил Зах. 12, 10, где о жителях Иерусалима сказано, что они узрят того, которого пронзили, и горько восплачут над ним. В гл. 5, 9 Откровения к агнцу, который «как бы закланный» стоит пред престолом божиим, обращены такие слова: «достоин ты взять книгу и снять с нее печати, ибо ты был заклан и кровью своею искупил нас богу из всякого колена и языка и народа и племени и соделал царями и священниками, и мы будем владычествовать на земле». Также и в 12, 11 мы читаем о побежденном ангелом Михаилом клеветнике народа святых, свирепом небесном драконе, что он побежден «кровью агнца». Но и эти слова явно должны быть отнесены к вышеупомянутой символике небесного агнца, а также к Ис. 53,7, где отрок божий выведен, как агнец, на заклание, чтобы своею кровью оправдать людей пред богом. Уж скорее можно было бы ссылаться

---

[1]) Boll, Aus der Offenbarung Johannis, 119.

на 11, 8, — на замечание, что трупы обоих убитых свидетелей крови лежат брошенными на улице великого города, «где был распят и господь их». Только, к сожалению, эта прибавка так подозрительно похожа на вставку, что многие ее вычеркивают вовсе из текста. Можно, пожалуй, еще утверждать, что автор данного апокалипсиса едва ли имел много поводов к тому, чтобы упоминать о жизни Иисуса. Но ведь и Boll вынужден согласиться, что гл. 12, 1 и сл., где бегство жены и ее младенца от дракона описывается как небесное событие, заключает в себе не простое прохождение мимо истории жизни Иисуса, а прямо резкое противоречие с нею [1]).

Что же можно еще привести в пользу христианского характера Откровения?

В гл. 13, 8 агнцем, «закланным от начала мира», именуется христос! Да, но ведь при этом отсутствует всякое упоминание о евангельской истории. Рождение мессии для автора апокалипсиса — астральное событие: жена, «облаченная в солнце, с луною под ногами и с венцом из двенадцати звезд на голове» (12, 1 и сл.) — это созвездие Девы; младенец — это световое божество в смысле Митры, Озириса, Аполлона и т. д. «Автор апокалипсиса, — говорит Boll, — отдается величественным образам, восстающим перед ним из религиозного ощущения более ранней (?) эпохи, с откровенностью и смелостью, не оставляющими как будто места для потребности искать еще связи с земным существованием мессии. Однако, — добавляет он, — не совсем. Ибо даже бегство своей небесной царицы на землю (12, 6) он вряд ли сочинил бы по мифу, если бы для него не было фактом и земное существование воплощенного в Иисусе мессии; только тем, что божественный небесный младенец сделался вместе с тем и человеком, можно удовлетворительно объяснить странную двойную роль жены: звездная царица, она затем все же — преследуемая на земле». [2]) Аргументация, конечно, довольно странная. Ибо если бы даже у автора апокалипсиса шла речь о преследовании жены на земле, то все же из этого нельзя было бы заключить о земной природе последней, так как и зодиачное созвездие Девы, преследуемой осенней Змеей [3]), переступив свой кульминационный пункт, опу-

---

[1]) Boll, цит. соч. 119, примеч.

[2]) Цит. соч., 122 и сл.

[3]) Boll относит дракона, преследующего деву, к Гидре (101). Но последняя не стоит в ногах жены под Девою, а помещается на небе рядом с ней, да и не преследует ее, а восходит значительно раньше ее вместе с Раком. Здесь Dupuis судит правильнее современного классика-филолога, который, повидимому, имеет о французе довольно невысокое мнение.

скается к «земле». Однако у автора апокалипсиса ничего не говорится о пребывании жены на земле, а только сказано, что она убежала в «пустыню». Но это только другое выражение для зимней области неба, или для небесной «преисподней», которая находится прямо против созвездия Девы и при восхождении последней закатывается на западном горизонте.

Еще менее может служить доказательством христианского порисхождения Откровения его «первично-христианское эсхатологическое настроение» [1]), так как это настроение, как мы видели, господствовало в широких кругах иудейства уже задолго до того времени, к которому относят якобы историческое существование Иисуса, и именно создавало почву для таких картин будущего, как Откровение Иоанна. Поэтому нет и тени основания к тому, чтобы вместе с такими авторами, как Dieterich, Bousset, J. Weiss и Boll представлять себе творца видения преследуемой жены непременно христианином, а не иудеем, и называть Откровение «несомненно христианскою» книгою (Boll). Вполне возможно, наоборот, что правы те, которые, по меньшей мере, допускают происхождение Откровения из иудейского основного сочинения, а то и вообще оспаривают его христианский характер. Откровение Иоанна представляет собою, подобно гносису Ииустина, творение иудейского гностика, который еще ничего не знал об историческом Иисусе, и оно возникло совершенно независимо от евангельского предания. Описанные в нем преследования относятся к притеснениям, которым подвергались веровавшие в Иисуса со стороны правоверных иудеев. Эти притеснения, описанные также в «Деяниях апостолов», начались по разрушении Иерусалима, особенно усилились к концу первого столетия и позже, во время Баркохбы (около 130 г.) достигли своей высшей точки. Автор апокалипсиса выступает не столько против римской империи, сколько против синагоги, которая замышляет уничтожить молодую общину, воплощенную в младенце девы; и если бы в его книге удалось найти намеки на римское владычество, то только потому, что он, как иудей, видел также и в римской империи смертельного врага вожделенного для него царства божия. В силу вышесказанного отпадает и вопрос Boll'я: как мог этот «христианин»

относясь очень пренебрежительно и к Морозову, хотя, повидимому, вполне возможно, что книгу последнего он не читал или, во всяком случае, прочел ее (как показывает прим. на стр. 100) только очень поверхностно.

[1]) Boll, цит. соч., 123.

перенять сказание о преследовании младенца-мессии драконом, если он не мог никак стать с ним в уровень? [1]). Он стоит с ним в уровень, но — как верующий в Иисуса гностик, а не как христианин, которому при этом предносилась жизнь исторического Иисуса [2]).

Учение двенадцати апостолов (Дидахэ).

Как и в вышеприведенных случаях, представители христианской мысли обычно слишком торопятся заключать о принадлежности к евангельской идеологии и так называемого Учения двенадцати апостолов, или Дидахэ. Правда, по Гарнаку эта книга представляет собою первоначально иудейское произведение, только впоследствии переработанное в христианском духе и в новой редакции использованное церковью [3]). Однако и здесь напрашивается предположение, что Учение апостолов уже в своем первоначальном виде содержало гораздо больше мнимо-христианского, чем это желали бы допустить нынешние о нем суждения, а предположение о христианских вставках утрачивает значительную долю своей вероятности, если присмотреться ближе к характеру этих «вставок».

Уже в самом начале трактуемой книги нам встречаются изречения, буквально совпадающие с изречениями Иисуса, особенно из нагорной проповеди: «Путь к жизни таков: во-первых, люби бога, сотворившего тебя. Во-вторых, люби ближнего своего, как самого себя. Чего же ты себе не желаешь, всего того не делай и другому. А в этих словах заключается следующее учение: благословляйте проклинающих вас и молитесь за врагов ваших, даже поститесь за ваших гонителей. Ибо если вы любите тех, кто вас любит, какая вам благодать за это? Не делают ли того же и язычники? Вы же любите ненавидящих вас, и у вас не будет никакого врага. Воздерживайся от плотских и телесных похотей. Если кто ударит тебя в правую щеку, поставь ему и другую, и ты будешь совершенен. Если кто принуждает тебя итти милю, иди с ним две и т. д.» (1, 2 и сл.).

На первый взгляд это как будто слова, попавшие из евангелий Матфея и Луки в иудейскую книгу, трактовавшую

---

1) Boll, цит. соч., 111.

2) Ср. к этому мой реферат о книге Boll'я: Zur Offenbarung Johanni в журн. „Das freie Wort". 1 и 2 вып. за авг. 1916 г.

3) Ср. Neutestamentliche Apokryphen Hennecke, изд., 1904, 185 и сл.

о «двух путях», пути жизни и пути смерти. Но как же мы объясним себе, что они не выдаются за слова Иисуса, в то время как они в этом случае должны были бы привлечь совсем иное внимание к себе и приобрести гораздо больший вес в глазах читателей? И почему это они поставлены на совершенно одинаковую ступень с явно иудейскими нравственными изречениями и с аскетическими правилами поведения? Нельзя ли с тем же правом думать, что они попали в евангелие из иудейской идеологии, которой они ведь не чужды (хотя, быть может, только идеологии определенных кругов иудейства)? В действительности, вполне допустимо, что они представляют основное ядро нагорной проповеди.

А Иисус «Учения двенадцати апостолов», — есть ли он действительно Иисус синоптиков?

В этой книге мы находим молитву за вечерней трапезой, в которой говорится:

> «Благодарим тебя, отец наш,
> за святую виноградную лозу Давида, отрока твоего,
> которую ты явил нам чрез твоего отрока Иисуса...
> Благодарим тебя
> за жизнь и познание,
> которые ты явил нам чрез твоего отрока Иисуса.
> Благодарим тебя, святой отец,
> за твое святое имя,
> которому ты уготовил обиталище в наших сердцах,
> и за познание, и за веру, и за бессмертие,
> которые ты явил нам чрез Иисуса, твоего отрока...».

В этом обращении странным образом отсутствует всякий намек на соответствующие установительные слова тайной вечери у Павла и синоптиков, которых ведь следовало бы ожидать. Вместо этого, все обращение имеет вполне выраженный неевангельский характер. «Святая виноградная лоза Давида» напоминает, точно так же, как «два пути», известное гностическое пристрастие к названным образам. Иисус называется «отроком Иеговы», как спаситель и искупитель у Исайи. Он чествуется как провозвестник «познания» и «жизни», и ему приписывается, что он дарует своим последователям веру и через нее «бессмертие», — совсем, так, как этого ожидали от своего спасителя гностики. Если, таким образом, иудейская книга о двух путях первоначально, как полагают, была предназначена для иудейских новообращенных, то все же для новообращенных не из официально-формального иудейства, но скорее из представителей той утонченной и уклонившейся в духовность

и аскетизм концепции иудейского учения о морали, которая преобладала в тайных культах, где она шла рука об руку с отвержением обрядового закона, выявляла чисто человеческое содержание нравственности и стремилась заменить строгость иудейской законнической религии верою в божественного спасителя и дарованные им таинства. И действительно, уже ясно выраженный в стиле, в синтаксическом построении и в граматической форме иудейский характер Учения апостолов, с его многочисленными дополнениями из иудейских писаний, наводит на предположение, что мы здесь имеем дело с произведением миссионерствующей иудейской секты гностического типа, чтившей в Иисусе героя своего культа. Во всяком случае, эта книга не дает нам права относить ее гностически сконструированного Иисуса без дальнейшего к «исторической» личности синоптиков.

Оды Соломона.

Если считать установленным факт существования дохристианского и, во всяком случае, от христианства в тесном смысле независимого иудейского гностицизма, то тем самым проливается также свет на одну из интереснейших и важнейших находок последнего времени в области истории религии, именно на переведенные в 1909 г. англичанином Rendel Harris'ом с сирийской рукописи 16 столетия и им же объясненные так наз. «Оды Соломона»[1]).

Среди дошедших до нас от первоначального христианства литературных памятников очень немногие окутаны по сей день таким мраком, как «Оды Соломона». Это произведение оказалось как бы яблоком раздора, попавшим в ряды исследователей начатков христианства; оно внесло чувствительнейшую встряску во всю предыдущую исследовательскую работу, глубоко поразило своей неожиданностью людей всех направлений и породило оживленный обмен противоречивых мнений. При этом с данным произведением связаны не одни только чисто формальные трудности, проистекающие из того, что «Оды Соломона» дошли до нас только в сирийском переводе, и что смысл греческого подлинника во многих случаях можно только отчасти угадывать. Гораздо важнее необычное содержание «Од». Оно, по-

---

[1]) Rendel Harris, The Odes and Psalms of Salomon, 1909; далее „Die Oden Salomos", aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen von A. Ungnad und V. Staerk, 1910.

видимому, не может быть увязано ни с одной из выдвинутых до сих пор концепций первоначальной истории христианства. Да и само по себе оно отчасти представляет огромные трудности для понимания. При этом оно дает иследователям такое обилие новых и своеобразных фактов, что они стоят перед «Одами», как перед загадкою.

Представляют ли собою «Оды Соломона» иудейское произведение? Следует ли их относить к христианству? И к какому времени мы должны отнести их происхождение?

В пользу иудейского происхождения «Од» веским аргументом является прежде всего то, что они приурочивались к канону ветхого завета и обычно выдавались за пророческие. Поэтому их первый переводчик и издатель Rendel Harris полагает, что, по крайней мере, некоторые из них иудейского происхождения; большую же часть их он считает произведением иудея-христианина конца первого столетия нашей эры. В противоположность этому, по Гарнаку «Оды» представляют собою «иудейское произведение, — книгу псалмов эпохи Иисуса», написанную приблизительно между 50 и 67 г., позже перенятую христианской общиной в Палестине и около 100 г. основательно переработанную[1]). Допустить христианскую переработку первоначально иудейского основного произведения Гарнак, хотя и с явною неохотою, счел себя «вынужденным решиться», чтобы отклонить выводы, которые могли бы быть сделаны из характера «Од» против исторического существования Иисуса (!). Ибо «Оды», иудейский и дохристианский в основе характер которых для него не подлежит сомнению, «действительно предвосхищают так много христианского, что в результате оказывается под величайшей угрозою историчность Иисуса. Если бы эти „Оды“ были уже известны, когда в недавнее время некий непризнанный диллетант (sic!) снова огорчил христианский мир утверждением, будто Иисуса вообще не было, то они наверно были бы вовлечены в дебаты (!)»[2]).

---

[1]) Harnack. Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, aus dem Syrischen übersetzt v. J. Flemming, 1910, III.

[2]) Там же. Нельзя сказать, чтобы это признание производило особенно импонирующее или прекрасное впечатление. Оно обнаруживает своеобразный характер „науки“ знаменитого теолога, который, судя по этому, очевидно, всецело руководился в своем анализе „Од“ желанием только бы не дать „дилетантскому“ отрицателю Иисуса никаких доводов в пользу его утверждения. Здесь мысль явно продиктована желанием. Приемы Гарнака представляют также интересный пример того, насколько охотно даже предста-

Между тем, Gunkel'ю предположение Гарнака о христианской переработке иудейских «Од Соломона» внушает «величайшие сомнения», и он справедливо замечает, что такие попытки объяснения были бы допустимы только в том случае, если бы мы имели перед собою хорошо сохранившийся текст, которому подобным предположением можно было бы придать удовлетворительный смысл [1]). Но об этом не приходится и говорить. До полного уразумения «Од» еще очень далеко. Гарнак ведь также сознается, что некоторые его выделения христианских составных частей из иудейской основы не надежны в его собственных глазах, и признает, что многих мест он вообще не понял [2]), между тем как, по мнению Gunkel'я. места, которые Гарнак считает возможным объяснить только вставкою, при правильном переводе оказываются в полном порядка. При этом сам он становится на сторону Zahn'a и Hausleiter'a, которые считают «Оды» целостным продуктом христианской мысли.

Как сильно, впрочем, расходятся мнения относительно «Од Соломона», видно из сводки S. Reinach'a в его «Cultes, mythes et religions», т. IV, 1912, 207—228. Согласно взгляду I. M. Bernard'a [3]), «Оды» — чисто христианское произведение; это песнопения новокрещенных, сочиненные при Иустине, около 150 г. По W. E. Burns'y [4]), в «Одах» содержатся намеки на ронтанистических пророков. По M. Dietrich'y [5]), точка зрения первоначального сборника — иудейская, и большинство од, пожалуй, принадлежит правоверному иудейству; другие берут свое начало от иудейства еретического и подверглись многократной переработке, прежде чем были охристианизованы прибавлениями; в них можно обнаружить и ессейские влияния. По Wellhausen'y, Preuschen'y и Frankenberg'y [6]), согласным в этом отношении с Gunkel'ем, в «Одах» нет ничего

вители „научной" теологии прибегают к предположению о вставках, как только они не могут иначе оправдать своих обычных взглядов. Это надо заметить себе для тех случаев, когда они говорят в упрек „дилетантам", что последние в состоянии удержать свою позицию отрицания историчности Иисуса только путем предположения вставок в тексте нового завета.

1) „Die Oden Salomos" в Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft u. Kund des Urchristentums 1910, 29 и сл. Ср. ст. Gunkel'я о том же предмете в „Deutsche Rundshau", янв. 1913.

2) Цит. соч., IV.

3) Journal of theological studies, окт. 1910.

4) Expositor, июль 1910 г., и Journal of theol. studies. окт. 1910 г.

5) Die Oden Salomos, 1911.

6) Das Verständnis der Oden Salomos, 1911.

иудейского; напротив, они отражают торжество христинства. Это — гностические оды, от которых ведет след к Египту, — взгляд, разделяемый и Loisy[1]). С этим взглядом соглашается и Clemen постольку, поскольку он считает мнимо-христианского автора вставок за автора всего произведения, хотя среду, из которой произошли «Оды», по его мнению, надо искать не в Египте, а вернее в Малой Азии[2]). Наоборот, Gressmann[3]), с которым согласен также Norden[4]), в большинстве «Од» не сумел вообще найти ничего своеобразно христианского, а в других разве только в тонком наслоении, причем их идейное содержание он определяет, как «иудаизирующий гносис до христианизирующих системообразований второго века», между тем как Spitta[5]) и H. Grimme[6]), а также R. H. Charles[7]) становятся, с некоторыми оговорками, в целом, на сторону Harnack'а, a Sprengling[8]) в главном соглашается с Harris'ом Полный список появившихся по этому предмету многочисленных книг и статей дает Kittler в «Die Oden Salomos, überarbeitet oder einheitlich?" (1914, 142—153), причем сам он стоит на точке зрения единого и чисто христианского характера «Од».

«Насколько мне известно, — говорит Reinach, — никто не выразил до сих пор мнения, что «Оды» — чисто иудейское, а не фальсифицированное путем вставок произведение. Это значило бы уклониться от решения вопроса и было бы слишком смело[9]).

Почему слишком смело? Очевидно, потому, что «Оды Соломона» содержат мысли, которые до сих пор привыкли считать специфически христианскими. Но как быть, если существовал дохристианский и независимый от христианства иудейский гностицизм, в котором эти мысли фактически имели свое место? Их рады бы приписать христианству, руководясь в немалой степени проглядывающим у Гарнака мотивом: не давать отрицателям историчности Иисуса аргумента в пользу их взгляда. Поэтому решают, что «Оды

---

1) Revue d'histoire religieuse, 1911,493—501.

2) „Die neuentdeckten Oden Salomos", в Theol. Rundschau, 1911, 1—19

3) Internationale Wochenschrift, июль 1911 г.

4) Agnostos Theos, 4.

5) „Zum Verständnis d. Oden Salomos", в Zeitschr. f. neutest. Wissensch, 1910, 259 и сл.

6) Die Oden Salomos, 1911.

7) Review of Theology, окт. 1910.

8) American Journal of Theol., окт. 1910.

9) Цит. соч., 209.

Соломона» подверглись христианской переработке или вставкам, поскольку их не считают вообще чисто христианскими по происхождению. Но если уже христианин взялся обработать эти оды, почему же он сделал вставки не по-христиански? Почему он не разработал христианские моменты более ясно и определенно? Почему он демонстрирует перед нами христианство, которое ничего не знает о грехе, покаянии и прощении[1]), которое не перестает говорить о «воде» и при этом ни разу не вспоминает о крещении, говорит о вкушении молока и меда и ни разу не упоминает о причащении?[2]) И что это за христианство, которое с Иисусом синоптиков, очевидно, не имеет ничего общего[3]), которое настолько не уделяет ему ни малейшего внимания, что даже не упоминает его имени (не говоря уже о том, чтобы приводить какие-нибудь из его изречений), но зато тем более говорит о христе (хотя самое это слово упоминает очень редко) и выводит искупителя часто говорящим, — правда, в очень неопределенной форме, — неясными и таинственными намеками и оборотами, как если бы он обращался только к посвященным, а остальные и не могли, и не должны были бы понимать его слово? Да и как гармонирует с христианским характером «Од» то, что они, согласно «Pistis Sophia» и Лактанцию, первоначально принадлежали, как мы уже упоминали, к канону ветхого завета и приводились как нечто от пророков, т. е. все же, смеем думать, как иудейское произведение?

Присмотримся несколько внимательнее к тем местам, которые считаются специфически христианскими.

Прежде всего — образ спасителя! Ода 31 говорит о его насильственной смерти, причем влагает ему в уста следующие слова:[4])

«Они измыслили на мне вины,
когда я встал, — на мне, который не был виновен,
и они разделили мое достояние, хотя я ничего не был им должен.
Но я претерпел это и молчал и был спокоен,
как будто бы они не раздражали меня;
я стоял без трепета, как твердая скала,
о которую хлещут волны, но она выносит это...
И я переносил горечь от них из смирения,

---

[1]) Harnack, цит. соч., 100.
[2]) Там же, 75.
[3]) Там же, 106.
[4]) Пользуемся здесь и в дальнейшем переводом Ungnad'a и Staerk'a.

потому что я хотел спасти мой народ и взять его в наследственный удел;
переносил, чтобы не лишить силы обетования,
которые я сделал праотцам ради спасения их семени».

Ясно, что нужна вся предвзятость теолога, чтобы, подобно Gunkel'ю[1]), объяснять эти слова «историческим впечатлением от личности Иисуса», между тем как они явно относятся к преследуемому и замученному праведнику псалма 21 и Премудрости Соломона, к стойкому мытарю и страждущему отроку божьему Исайи 50 и 53, образ которого уже и у пророка сливается с образом Иеговы. Мы видели, что отрок божий Исайи представляется тождественным с мессией, который приносит людям радостную весть об их искуплении и, движимый любовью, отдает самого себя в жертву за грешников; что Иисус Варухова гносиса, при помощи божией, ополчается против дьявола; что он остальным людям открывает истинное познание бога, как отца, справедливого и благого, тем самым указывая им путь ко всевышнему богу, и своею смертью во имя любви дарует им бессмертие.

Соответственно этому, мы читаем в той же (31-ой) оде:

«Он открыл уста свои и изрек благо и радость
и произнес новую хвалу его (бога) имени.
И он возвысил свой голос к вышнему
и принес ему, как деток, тех, кто были на руках его» [2]).

С этим гармонирует ода 28-ая, где имеются следующие стихи:

И они искали моей смерти, но не находили ее,
потому что я был древнее, чем их память.
И тщетно угрожали они мне,
а те, кто были позади меня, напрасно старались уничтожить память того, кто был впереди их,
потому что мысли вышнего нельзя опередить,
а его сердце превосходит всякую мудрость».

Здесь связь с Ис. 50 и 53, Пс. 21 и Премудр. 2 и 3 прямо осязательна, и вместе с тем мы видим, как замученный праведник сливается в представлении поэта с домировым мес-

---

[1]) Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft, 314.

[2]) Здесь выражение „детки" явно означает приверженцев веры в Иисуса что подтверждает высказанное в моем „Markus-Evangelium" (стр. 191 и сл. 194, 197 и сл.) утверждение, что и у синоптиков под „детьми" разумеются вовсе не действительные дети, а новообращенные Иисусовой секты, в связи с чем соответственные места не содержат на самом деле того трогательного привкуса (Иисус — друг детей!), который они обыкновенно имеют для рядового читателя.

сией, а последний, в свою очередь, с божественною мыслью, изначальной мудростью и логосом Филона[1]).

По народному представлению, мучения праведника Пс. 21 состояли, как мы видели раньше, в его распятии на кресте, а по гносису Варуха его Иисус умер на столбе или дереве. Соответственно этому, ода 42 начинается словами:

> «Я распростер свои руки и приблизился к господу моему,
> потому что распростирание моих рук есть его знак;
> мое распростирание (есть) распростертое дерево, которое было повешено на пути праведного».

Эту оду Gunkel называет «триумфальной песнью распятого на кресте», относя ее к Иисусу евангелий, к которому 21 стих обращается, как к «сыну божию», и которого стих 24 называет «спасителем» или «искупителем». Но разве не именуется «сыном божиим» также и праведник Премудрости Соломона, и разве не представляется также «искупителем» распятый на кресте Иисус иудейского гностицизма, которого все же нисколько не следует, в силу этого, отождествлять с Иисусом синоптиков? Ведь крест, как мы видели, проник в весь этот идейный мир путем слияния астрального символа небесного спасителя и древа казни, на котором представляли себе повешенным праведника. Так и в приведенных стихах распростирание рук к крестообразной форме, т. е. жест, которым христос посвящает себя своему богу, связывается тут же с древом казни праведника и непосредственно сливается в представлении воедино с самим древом казни. «На древе», — так объясняет Gunkel эти стихи, — «христос посвятил себя богу, и знаком этого посвящения было не только его собственное распростирание рук, но в то же время и сам крест с его поперечиной, на которой, поднятый, он висел у дороги (Марк, 15, 29): знак креста — так предполагается здесь — древнее, чем распятие христа на кресте. Это — ценная религиозно-историческая справка!» Так-то так, но именно потому это также не доказывает историчности распятия Иисуса на кресте, а только доказывает символическое значение крестного знака, в котором одновременно получает свое вы-

---

[1]) Reinach также видит в этой оде не что иное, как отражение Пс. 21 и Ис. 50, 7, и справедливо замечает касательно предположения о вставках: „Христианский автор вставок был поистине на редкость осторожен: он не только ни разу не упоминает Иисуса, но даже там, где он говорит о нем или заставляет его говорить, он более держится иудейских источников, не приводя ни одной строки из текста нового завета." (Цит. соч. стр. 213).

ражение пожертвование собственным «я» и победа жизни над смертью в соединении с богом. У нас имеются основания предполагать, что и верующие посвящали себя на служение искупителю таким же образом, с распростертыми руками, выражая этим свое единство с ним (ср. оду 37)[1]).

В роли подателя жизни, победителя ужасов ада и смерти поэт прежде всего и выводит перед нами искупителя, причем этот образ нигде не передан величественнее, чем в той оде 42, со вступительными стихами которой мы только что познакомились.

Совершенно непонятно, как мог Harnack, в угоду своему предвзятому мнению, считать эту великолепную оду винигретом из иудейских и христианских составных частей[2]). Она представляет собою нечто вполне единое и понятное безо всякого притягивания христианских мыслей, так как представление об искупителе, как триумфаторе над адом и смертью, свойственно, как мы видели, всему комплексу античных мистериальных религий, и даже в иудейских добавлениях к Иисусу сыну Сирахову мудрость сходит в ад, пробуждает усопших и просвещает тех, кто возложил свое упование на господа[3]).

В таком же роде и ода 17 описывает сошествие спасителя в ад, — как указал ему бог «стезю его пути»:

«Там открыл я двери, которые были заперты.
Я разбил железные затворы,
а мои оковы раскалились и расплавились предо мною[4])
и ничто не оказалось замкнутым для меня,
потому что я был вратами ко всему.

Торжествующей, или, вернее, благодарственной песнью христа богу, совершившему чрез него дело искупления и

---

1) Впрочем, некоторым теологам, повидимому, от приведенных стихов становится не совсем хорошо. Так, Spitta отрицает, что распростирание рук относится к кресту, но хочет видеть в этом указание на дерево, которое простирает свои ветви к небу(!). Harnack, напротив того, пишет: „Подразумеваться может только крест, ибо „приподнятое дерево“ можно сравнить с распростертыми руками только в том случае, если оно снабжено поперечиной“. Так как он считает „Оды“ в их основе дохристианским и иудейским произведением, то, естественно, в приведенных стихах он может видеть только христианскую вставку. „Можно-ли, — спрашивает он, — с надеждою на успех попытаться доказать, что символика креста уже существовала где либо прежде в иудействе? Основываться на древнейшей экзотерической символике креста я считаю недопустимым“. (Цит. соч., 60). Почему? Не потому ли, что от этого „оказалась бы под величайшей угрозой историчность Иисуса“.

2) Цит. соч., 72 и сл.

3) См. выше, стр. 66.

4) Следовательно, он, как все сошедшие в ад, был связан.

воскресившему мертвых к жизни, называет Gunkel и оду 22.

Но в «Одах Соломона» говорится не только о смерти и сошествии в ад спасителя; в них говорится также и о рождении его. Ода 19 гласит:

«Чаша молока была принесена мне,
и я выпил ее, услаждаясь благосердием господа.
Сын есть чаша, а от кого молоко — отец.
Доил его дух святой, потому что груди его были полны
и не нужно было, чтобы молоко пропадало бесцельно.
Вознемоществовало тело девы, и она зачала и родила,
и дева стала матерью по многому милосердию.
И она сделалась беременною и родила сына безболезненно.

Harnack склонен и эту оду целиком считать христианской, — правда, более древней, чем новый завет, — ибо «в высокой степени невероятно, чтобы в мессианской догматике иудейства было так развито происхождение и рождение мессии». Однако он добавляет: «абсолютно невозможного в этом, конечно, нет» [1]). Думать надо! Ведь рождение спасителя от девы составляло (в особенности также по связи с толкованием, которое в народном сознании давалось Ис. 7, 14) один из постоянно повторяющихся составных элементов иудейской, да и всякой вообще античной веры в искупителя! Но и сопоставление отца, сына и святого духа древнее христианства. Оно принадлежит иудейско-гностической спекуляции. Так, у Филона мы читаем: «бог не только бестелесное обиталище бестелесных идей; он также отец всего, так как он все производит; он также супруг софии, который в добрую и девственную землю влагает зародыш блаженства для человеческого рода. Ибо бог должен соединиться с непорочным, нетронутым и чистым существом, с истинной девой, — совсем иначе, чем мы, люди» [2]). В другом месте сказано: «наименования «отец» и «мать» являются общими для нескольких случаев, — конечно, в различном смысле. Мы можем, таким образом, без колебаний и с полным правом утверждать, что художник, вызвавший к жизни вселенную, есть вместе с тем и отец созданного, матерью же является мудрость творца, с которою бог сожительствовал, — конечно, не в человеческом смысле, — и которая, приняв семя божие и разрешившись, родила единственного и возлюбленного сына, этот мир» [3]). Здесь, следовательно, дева уравнивается с ду-

---

1) Цит. соч., 50.
2) De Cherub. I, 146.
3) De ebrietate, I, 361 и сл.

хом святым, или софией, а мир понимается как сын божественого отца и небесной девы. Весь способ выражения оды 19 носит явный отпечаток гностицизма, который сказывается, прежде всего, в странном представлении о сыне как о чаше, о доении отца (мыслимого как мужеско-женское начало) духом святым и о молоке из обеих грудей отца. Таким образом, если бы допустить, что перед нами христианская ода, то это христианство, во всяком случае, не имеет ничего общего с христианством нового завета, и мы с одинаковым правом можем отнести его к иудейству. А впрочем и Harnack не отваживается определенно высказаться за христианский характер данной оды.

Еще менее это возможно по отношению к оде 24, которая начинается словами:

«Голубь носился над помазанником, потому что последний
был главою его.
Он пел над ним, и его голос был услышан».

По Gunkel'ю, это вступление содержит намек на голубя при крещении Иисуса на Иордане, хотя, с другой стороны, этот автор вынужден признать, что ода 24 совершенно темна[1]), и что предположение о христианской вставке, предлагаемое Harnack'ом нисколько не облегчает понимания ее. Голубь одинаково мог попасть из тайного учения в евангелие, и наоборот. Возможно, что тут мы имеем перед собою мистические символы, полное уразумение которых для нас навсегда останется недоступным. Но возможно также, что эта ода представляется нашим теологам такою непонятною только потому, что они не могут отказаться от внесения своих христианских мыслей в совершенно иной по характеру текст и, в результате, не находят ожидаемой согласованности.

Как бы то ни было, во всяком случае, недопустимо из столь темного намека, как слова о голубе, заключать о христианском характере оды.

Но, вот, по Gunkel'ю победное шествие евангелия как будто бы описывается в следующих стихах оды 6:

«Проистек ручей и стал большою, широкою рекою.
Она все снесла и растерла и принесла к храму.
Не могли сдержать ее ни преграды человеческие,
ни искусство тех, которые задерживают воду.
Так разлилась она по всей земле и все наполнила,
и напились из нее все жаждущие, которые были на земле.
И жажда была утолена и прекращена,
ибо напиток тот дан был от всевышнего.

---

[1]) Цит. соч., 321, 295.

Действительно ли в этих стихах идет речь о победном шествии христианства? Harnack, как раз наоборот, видит в словах «принесла к храму» доказательство в пользу иудейства автора. И даже, если перевести, согласно с Gressmann'ом: «унесла заодно и храм», то все же является еще вопрос, мыслится ли при этом христианство в смысле нового завета, и относится ли новое «познание» (о котором говорится в предшествующих стихах, что господь умножил познание своего существа и озаботился о том, чтобы было известно то, что нам даровано по его благости) к проповеди евангельского Иисуса, а не к распространению гносиса и его победе над официально-формальным иудейством. Это, быть может, с точки зрения гносиса звучит преувеличено, но разве всякое новое движение не преувеличивает обычно своих действительных или мнимых успехов? Вспомним преувеличенные рассказы о быстроте и широте распространения христианства в «деяниях апостолов.» Об иудейском законе Филон говорит, что он привлек на свою сторону чуть ли не всех: иудеев и греков, обитателей и внутренних стран и островов, народы востока и запада, Европу и Азию, словом — весь обитаемый мир из конца в конец [1]).

Впрочем, Harnack из упоминания о храме, каковое мы находим и в четвертой оде, сделал вывод, что «Оды Соломона» сочинены не иначе. как до разрушения храма, т. е. до 70-го года. Дело в том, что в оде 4 сказано:

«Никто не изменит твоего святого места, мой боже.
Нет никого, кто бы мог изменить его и поставить на другое место,
потому что никто не имеет власти над ним.
Ибо святилище твое ты измыслил прежде, чем устроил места.
Более древнее не будет вытеснено теми, которые (по возрасту) меньше его».

Судя по этим словам, в момент написания оды храм, повидимому, еще существовал. Поэт только отвергает попытки уравнять в значении с храмом иерусалимским другие святилища, — вероятно, где-нибудь в рассеянии [1]). И с этим согласуется то, что нигде в «Одах Соломона» мы не находим намека на катастрофу 70 года, хотя такой намек очень подходил бы к чувствованиям как иудеев, так и христиан более поздней эпохи. Но имеется ли в виду вообще иерусалимский

---

1) De vita Mos. II, 137.

2) Harnack думает о храме Озириса в Леонтополе, который должен был служить делу объединения веры египетских иудеев.

храм в 4-ой и 7-ой одах. Harnack, Gunkel, Harris, Spitta и Charles отвечают на этот вопрос утвердительно. Более того, у Spitta образ ручья в шестой оде пробуждает воспоминание даже об Иезек. 42, 2, Иоэл. 4, 8, Захар. 14, 18 и Энох. 26, 2. Между тем Hausleiter отрицает, что ода имеет в виду храм в Иерусалиме. По его мнению, разделяемому Loisy, в оде речь идет о божественном духе, который обрел свое обиталище в истинном храме, в сердце иисусовой общины, и вместе с Gunkel'ем он считает несомненным, что в этом образе заключается указание на победное шествие христианской миссии, на продвижение христианской общины ко всем народам. Наоборот, Spitta заявляет, что этого никто не может утверждать, а Reinach говорит: «Эта община,—признаемтесь в этом,—имеет очень скромный храм, так как при этом не упоминается даже имя победоносного Иисуса» [1]). При таком расхождении взглядов наиболее выдающихся исследователей, едва ли возможно вывести из приведенных слов какие-нибудь определенные заключения, и лучше оставить вопрос открытым.

Твердо установлено, во всяком случае, следующее: каких-либо исторических данных извлечь из «Од» нельзя,—всего менее таких, которые намекают на евангельские события.

Кто же, однако, автор «Од». и к какому направлению мысли принадлежит он?

Ответ уже дан в предшествующем изложении: он — приверженец, если не дохристианского, то, во всяком случае независимого от христианства иудейско-гностического тайного учения.

Относительно иудейского в основе характера «Од» большинство исследователей приблизительно согласно. Прежде всего указал на это Harnack, и даже Gunkel, который так решительно вступается за христианский характер содержания «Од». допускает [2]), что «поэт оказывается под сильным влиянием иудейства». Конечно, не под влиянием официально-формального иудейства: «храм» снесен рекою жизни, о законе и толковании закона автор не знает ничего, а к храмовому служению он относится пренебрежительно, что выражено в 20 оде оборотом речи, напоминающим Осию 6, 6:

---

1) Цит. соч., 215.
2) Цит. соч., 311.

«Жертва богу — справедливость
и чистота сердца и уст».

Но и об иудейском обособлении «Оды Соломона» ничего не знают и, по Gunkel'ю, миссионерство среди язычников является для поэта совершившимся фактом.

Нечто подобное мы читаем и в оде 29:

«Господь вывел меня из недр преисподней
и из пасти смерти извлек он меня.
И я сокрушил своих противников,
и он объявил меня правым по своей благости,
ибо я верил в помазанника господнего,
и мне стало ясно, что он — господь.
И он показал мне знак этого (крест?) и повел меня в своем свете;
он дал мне жезл своего могущества,
чтобы мне покорять мысли народов
и сокрушить силу сильных,
чтобы вести войну его словом
и одержать победу его силою».

Здесь, повидимому, речь идет о миссионерской деятельности приверженца проповедуемого в «Одах» религиозного тайного учения, при чем последний, совсем как Павел, благодаря своей вере в помазанника, получает от бога признание правоты своей и искупление от проклятия ада и смерти. Следует ли, однако, в этом случае думать о миссионерстве среди язычников в христианском смысле, из слов оды нельзя заключить, так как и дохристианский гностицизм, как вытекает из Учения двенадцати апостолов, старался вербовать последователей для своего учения о спасении.

С чисто иудейским характером «Од» согласуется то обстоятельство, что их автор, как подчеркивает и Gunkel, живет в сфере библейских псалмов, которыми он всюду пользуется и которые по своему развивает дальше [1]). А впрочем, уже и дошедшее до нас заглавие «Оды Соломона» указывает на иудейское происхождение. Оно копирует «Псалмы Соломона», иудейское произведение из времени Помпея, а по своему содержанию «Оды» повторяют идеологию так наз. «Премудрости Соломона».

Еще явственнее иудейского характера «Од» их гностический характер. Правда, именно эта окраска отрицается в них Harnack'ом [2]). Но Harnack думает при этом о «гностической ереси» в смысле позднейшей церкви

---

1) Цит. соч., 326 и сл.
2) Цит. соч, 103, 109 и сл.

и забывает о сделанном им раньше признании, что существовал и дохристианской иудейский гносис [1]). Тем сильнее гностическое происхождение «Од» выдвигается Gunkel'ем [2]). Уже частое повторение таких выражений, как свет, любовь, жизнь, покой, мир, блаженство, путь; далее, упоминания о семиглавом драконе, о голубе над головой помазанника, о демонах, которые содержат души пленными в аду, под владычеством смерти и всячески препятствуют восхождению душ на небо (ода 35); описание сошествия христа в ад и восхождения души на небо в оде 38, которая ведет нас чрез глубокие ущелья, расщелины, скалы и долины, где она видит «губителя гибели» с его грешною невестою, которым потом противопоставляются «возлюбленный и его невеста»; упоминание о небесной деве (софия — гносис), как судье душ в оде 33; строфа оды 39 о воде жизни, которая разделяет мир чувственного от мира сверхчувственного, чрез которую искупитель прокладывает путь, не погружаясь, и чрез которую он навел мост своим «словом», — весь этот пестрый мифический аппарат так явственно напоминает идеологию гностицизма и религиозную фантастику тайного учения, что просмотреть это невозможно. И если Harnack вопреки таким чертам «Од», подчеркивает их свободу от всего мифического [3]), то это так же непостижимо, как и многие другие из его утверждений.

Но прежде всего о гностическом происхождении «Од» свидетельствует то значение, которое они придают познанию или гносису. приравниваемому в «Одах» к божественной мудрости или истине. Если гностицизм полагает искупление в познании или ве́дении, а ве́дение понимает как тайное божественное откровение, которое является уделом одних посвященных и должно сохраняться как священная тайна, то именно это является характерным и для «Од Соломона».

В упомянутой же оде 38, которая говорит о восхождении души на небо, в проводники душе дана истина. Эта ода напоминает нам то место у Псевдосоломона, где он говорит о спасающей силе мудрости (Премудр. 10, 9 и сл.). Точно так же отзвук увещаний мудрости, которыми она у Иисуса сына Сирахова призывает людей следовать за собою, мы находим в словах световой девы в оде 33:

---

[1]) См. выше, стр. 105.

[2]) Среди немецких исследователей на эту сторону „Од“ особенно указывает также Stölten в Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos“, Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft, 1912, 29—58.

[3]) Цит. соч., 118.

«Встала совершенная дева,
которая проповедывала, взывала и говорила:
Обратитесь, вы, сыны человеческие,
и вы, дочери человеческие, идите сюда!
Оставьте эти пагубные тропы и приблизьтесь ко мне!
Я буду у вас заступницей и выведу вас из погибели
и сделаю вас мудрыми на стезях истины.
Вы не падете и не погибнете.
Услышьте меня и дайте вас спасти,
ибо божию благость проповедую я среди вас,
чрез меня вы будете спасены и станете блаженны» [1]).

Мы видим, что здесь, совершенно в гностическом духе, проповедуется искупление чрез познание. Это— доминирующая мысль, проходящая одинаковым образом чрез все оды.

Таким образом, здесь истина, подобно софии в иудейской литературе о мудрости и логосу Филона, является заодно домировой создательницей всех вещей, в особенности людей. Люди, по существу своему, суть осуществленные мысли истины. Они получают от нее силу к жизни и в то же время, чрез союз с нею в любви и познании, возможность быть искупленными:

«Простите опять и опять и оставайтесь в любви господа
и как возлюбленные — в возлюбленном
и как сохраненные — в нем, который жив,
и как спасенные — в том, кто спасен.
И вы обрететесь нетленными во все века, во имя отца вашего» [2]).

Такого рода мысли мы находим и в «Премудрости Соломона, где говорится, что мудрость сожительствует с богом и возлюблена им, вследствие чего и человек по любви к мудрости достигает соединения с богом и тем самым бессмертия (Премудр. 7, 28; 8, 3; 13, 17). Познание бога во христе есть познание божие во христе, есть познание христа; более того: оно есть сам христос, поскольку сам он есть не что иное, как познание бога, жизнь бога в познании, вечность божественной идейной жизни, которую бог открыл людям во христе, и в которой человек принимает участие чрез познание христа, достигая этим сам бессмертия.

«Моя радость — господь, и мое движение — к нему»,

ликуя восклицает поэт в оде и продолжает:

---

[1]) См. также оду 80. Ср., в связи с этим, Иис. сына Сирах. 24, 19 и сл., а также Ис. 55, 1 и сл.

[2]) Там же.

Он сделался таким, как я, потому что мне надлежало воспринять его,
И я не затрепетал, когда увидел его, потому что он — милость для меня.
Он стал в таком роде, как я, потому что мне надлежало постигнуть его,
и в таком образе, как я, потому что мне надлежало не отвращаться от него».

Итак, непостижимый всевышний бог сам сделался человеком и сошел на землю в образе своего сына, чтобы быть познанным людьми:

«Ибо им это сделано, и он был доволен сыном
и ради его спасения он все объемлет».

Следует заметить, что здесь выражение «сын» относится равным образом к божественному «сыну» и спасителю, как и к человеку, который следует по «следам его света» и от имени которого говорит в оде поэт. Когда, таким образом, вышний явит самого себя в своем сыне и откроет людям познание своего существа и своей любви к людям, тогда

«Ненависть будет удалена с земли
и скроется вместе с завистью.
Ибо уничтожено неведение, потому что пришло познание господа...
и не будет ни одной души без познания или немой».

Таким-то образом в «Одах Соломона» всевышний уравнивается с познанием, а последнее, в свою очередь, с словом или сыном (христом). В оде 9 мы читаем:

«Слово господа и его воля есть святая мысль,
которую он измыслил себе ради своего помазанника.
Ибо на воле господа покоится ваша жизнь,
и его мысль есть вечная жизнь,
и непреходяще ваше совершенствование».

Жизнь есть свет, свет есть слово, слово есть познание, а последнее, в свою очередь, есть боголюбовь, которая, означая и любовь к богу и любовь бога, создает единство и единение творений между собою и с божеством [1]). Об этом и говорится в оде 12.

Поэтому ода 9 увещевает людей не замыкаться от божественного познания.

Подобно тому как ода 38 описывает небесное путешествие души под руководством истины и преодоление ею

---

1) Немецкое „Gottesliebe" имеющее, подобно латинскому „amor dei", двоякий смысл, нам пришлось перевести: „боголюбовь".

Примеч. переводчика.

опасностей, угрожавших ей на пути, так ода 35 воспевает «восхождение души к восторгу» (Gunkel) [1]).

По 11 оде искупленный чрез познание не только обрел вечное спасение в раю, но и был вместе с тем преобразован и как бы вновь сотворен богом («господь сделал меня новым в его одеянии»).

В том же смысле искупленный ликует в оде 17-ой:

> «Я получил лицо и вид новой личности
> и облекся ими и был спасен.
> Мысль истины была моим вожатым;
> я шел за нею и не попал в заблуждение.
> Все видевшие меня поражались:
> как чужой представлялся я им».

Итак, по смыслу этих строк, искупленный, в силу своего оправдания или признания правым со стороны бога, на основании своего познания, получает новый вид; он как бы «возрождается» и представляется прочим людям как чужой. Это, повидимому, очень обычная для гностицизма мысль. Ведь и в Послании к ефесянам (4, 17 и сл.), которое, по общему признанию, носит безусловно гностический отпечаток, мы читаем такие слова: «Итак, я говорю это вам и заклинаю вас господом, чтобы вы не поступали так, как поступают язычники в суетности мысли своей, помраченные смыслом, отчужденные от жизни божией из-за своего невежества, каковое, вследствие огрубения сердца, присуще им, расслабленным и предавшимся роскоши, чтобы творить всякую нечистоту в алчности своей.

Вас ведь не так учит христос; вы ведь слишком о нем и в нем наставлены, как есть истина у Иисуса: чтобы вы сняли с себя ветхого человека по прежнему образу жизни, растрачивающего свои силы в обольстительных похотях, и обновились духом ума вашего и облеклись в нового человека, созданного по богу в правде и святости истины. Посему отвергните ложь и говорите истину каждый ближнему своему, потому что мы — связанные между собою звенья».

Но человек не только вообще возобновляется и преобразуется чрез познание истины; так как его знание едино с божественным знанием, с искупляющим словом, то он как бы преобразуется в самого бога или, вернее, в его сына, в божественного искупителя, и дела последнего непосредственно представляются как собственные дела человека,

---

[1]) Ср. Иис. сын Сир. 6, 30.

Ведь существенной чертой античного мистериального культа именно и является то, что внутренние переживания собственного «я» истолковываются вместе с тем как переживания спасителя и наоборот, и что это «я» и бог неразличимо переходят друг в друга. Участник мистерии как бы «врастает в совершенство божье» (так, между прочим, переводит Gressman вышеприведенные стихи). Он чувствует себя богом, он в духе даже совершает с ним дела искупителя (ср. оду 17, ст. 8 и сл., а также оду 10): по отношению к тому и другому приведенные слова следует понимать одинаково как слова искупителя и как слова искупленного.

Исполненный духом говорит одновременно от имени и в смысле христа и именует себя «сыном божиим». Возрожденный духом, возвышенный к богу, он чувствует себя помазанником и славит всевышнего в кругу его ангелов.

Таким образом, по смыслу приведенных выдержек из «Од», искупление совершается на деле чрез познание, чрез постижение истинной природы божества, благости и любви всевышнего, одним словом — чрез гносис, и оно воплощается для верующего в образе божественного сына и спасителя и чрез последнего открывается ему. Сквозь ликование о достигнутом спасении повторно пробивается мысль об обретенном познании, которому одному участник мистерии обязан своим спасением.

Итак, имеющие истинное познание о боге или руководящиеся истиной получают жизнь. Вместе с тем бог уничтожает всех тех, кто без истины и у кого истина отсутствует. (Ода 24, 8 и сл.).

Обозревая «Оды Соломона» в целом, мы видим, что в них не содержится ничего такого, что выходило бы за пределы круга мыслей иудейского гностицизма, как он описан нами в предыдущем изложении. Поэтому у нас нет и повода относить «Оды» к христианству в его новозаветном виде. Автор «Од Соломона» стоит на переходе от иудейства к христианству. Он — не иудей в смысле обычного иудейства, а приверженец «предхристианской» иудейской мистериальной религии. Но он и не христианин, о котором можно было бы утверждать, что ему было известно об историческом Иисусе. Он — иудей, который видит во христе спасителя и подателя жизни, но понимает последнего совершенно мифически, в смысле гностицизма, как ниспосланного всевышним для спасения людей домирового «сына божия», победителя ада и смерти, как ставшую личностью божественную мудрость и любовь. Христос, по его представлению, от-

крыл людям своим словом существо божие, принес им истинное познание, призывом последовать за ним даровал людям вечную жизнь и сделал таковую возможной в силу того, что человек в познании христа становится единым со христом, как словом или познанием божиим, а чрез то — с самим богом. Если все же автор «Од» говорит об уничтожении, о смерти спасителя и о последующем возвышении и прославлении его, то его слова вовсе не имеют в виду исторического Иисуса, а явно находятся в связи с 53 главою Исайи, с Премудростью Соломона и с 21 псалмом, а также в согласии с языческим представлением о страдающих, умирающих и воскресающих богах-искупителях [1]).

В этом смысле Harnack совершенно прав, называя «религиозный индивидуализм» автора «Од Соломона» — «в его свободе от всего мифического (?) и обрядового, в его духовной чистоте и его относительном отрешении от национальной религии» — «выдающимся предтечею христианства» [2]). «Мы знаем из «Од», — говорит Harnack, — что концепции света, истины, жизни, веры, любви, надежды, познания и вечности, предопределения и нового рождения (вплоть до формулировок, которые считаются собственностью «Иоанна» или также апостола Павла и поэтому представляются происходящими от духа христова) оказываются не «христианскими», а уже предхристианскими (!)» [3]). Но вместе с тем, — можем мы прибавить, — мы извлекаем из них также подтверждение того, что и такие представления, как представления о вочеловечении, уничижении, распятии на кресте, воскресении и вознесении спасителя, были живы в иудействе и были центральными представлениями существовавшего религиозного учения о спасении, совершенно независимо от судьбы предполагаемого исторического Иисуса.

Ведь в том мы должны безусловно согласиться с Harnack'ом, что в этих «Одах» нет даже и намека на Иисуса синоптиков [4]). Только при очень насильственном толковании и сильнейшей предвзятости возможно открыть в них хотя бы слабое указание на Иисуса евангелий, как это с очевидностью явствует из соответствующих ссылок Gunkel'я. «Кто хочет узнать из «Од» что-либо положительное для истории и предания о жизни

---

1) Ср. также Gunkel, цит. соч., 301 и сл.
2) Цит. соч., 118.
3) Там же.
4) Harnack, цит. соч., 99.

Иисуса, для возникновения четырех евангелий, — говорит Frankenberg, — тот, значит, слышит, как трава растет»[1]). «Кто даст себе труд вглядеться, тот найдет, что христос или логос в отдельной человеческой душе обрисован по образу страдающего и в заключение превознесенного праведника ветхозаветных псалмов. Между тем «исторический христос», на котором, конечно, также сильно отразилось влияние этого образа, едва ли где (читай: нигде!) проглядывает»[2]). «Равным образом и враги, каковыми в «Одах» постоянно выступают демоны или их внушения, изображаются на всем протяжении «Од» в красках врагов благочестивца из Псалмов»[3]). И при этом Frankenberg с редкою решительностью защищает взгляд, будто «Оды» чисто христианского (евангельского!) происхождения, а склонность считать те или иные места иудейскими основана на недоразумении; более того, он отвергает, как «совсем не идущее в счет», мнение тех, кто весь сборник считает иудейским или хотя бы иудейско-христинским[4]). «По моему убеждению, — говорит он, — в основе «Од» лежит идеология александрийских ученых; отсюда «Оды» совершенно понятны в своих главных чертах; привлекать язычество и его мистерии так же мало нужды, как и иудейство»[5]). При этом только упущено из виду, что сама александрийская религиозная философия находилась под влиянием мистерий; и если Frankenberg с таким страстным рвением вступается за чисто христианское происхождение «Од», то Reinach вполне правильно замечает, возражая ему: «все это не говорит нам, ни почему «Оды» могли быть причтены к канону ветхого завета и приводиться как пророческие, ни почему историческому христу в них не уделено почти (?) никакого внимания»[6]).

Загадка разрешается только при предположении, что «Оды» относятся к христианству предхристианскому (если можно так выразиться) или, во всяком случае, к независимому от синоптического предания христианству, и что автор их — представитель иудейского гностицизма, не имевший вообще никакого понятия об Иисусе, как его изображают евангелия. Как замечает Harnack, «в этих „Одах“ говорит мистик, который видит свое „я“ искупленным чрез откро-

---

1) Frankenberg, Das Verstandnis der Oden Salomos, 1911, 2.
2) Цит. соч., 3.
3) Там же.
4) Цит. соч., 1.
5) Цит. соч., 4.
6) Цит. соч., 225.

вение и познание бога и теснейшую, на основе любви, связь с ним, упроченным и возвышенным к вечному, но который чувствует также задачу: то, что он испытал, сообщить, как вестник божий, другим и вообще принести им пророческие откровения. Итак, пред нами пророк, он же и мистик! Его благочестие и его религиозное самосознание проходят по линии некоторых позднейших псалмов, причем, однако, значительно переступают ее»[1]). A. Gunkcl называет поэта «вдохновленным», его оды «вдохновленными песнями, пневматическими одами» и представляет себе его, как руководителя молений и наставника своей общины, произносящего эти песни, как молитвы, перед молящимися[2]). Самую же общину мы должны представлять себе как иудейско-гностический культовой союз, а членов его — как участников «мистериума», которые в сошедшем с неба, распятом на кресте, нисшедшем в ад, воскресшем и вознесшемся христе чтили средоточие своих молений и поручителя искупления[3]).

Исходя из характера «Од» мы можем найти только вполне понятным то возбуждение и нервное беспокойство, которое овладело после их открытия теологическими кругами. Ведь этот «памятник даже и не предполагавшейся до того формы проявления иудейской мистики и благочестия» не только вынуждает исследователей к основательному пересмотру их прежнего представления о том, что было возможно на почве иудейства; он также, как справедливо опасается Harnack, дает слишком веский материал для того, чтобы поколебать приемлемость исторического Иисуса. Ибо, если некоторый круг благочестивых иудеев мог ставить свое религиозное спасение в зависимость от веры в своего христа, в мифическом образе которого мы находим сгруппированными все существеннейшие черты, которые до сего времени полагали необходимым связывать с реальными переживаниями определенной исторической личности, то по какому праву можно еще рассматривать историю как поруку истинности этой веры? Если до и независимо от мученической смерти предполагаемого исторического Иисуса существовал культ страдавшего, распятого на кресте и воскресшего мессии, то как можно еще утверждать, что страдание и смерть такого

---

1) Цит. соч., 86.
2) Цит. соч., 325.
3) Ср. Bolland: Onze Evangelien en de oude Theosophie, Leyden' 1911, 88 — 95.

Иисуса послужило поводом к возникновению этого культа? Почему возникновение христианства должно считаться понятным только при предположении историчности крестной смерти какого-то Иисуса, который сам себя считал мессией, которого признавали таковым его последователи?

После сказанного становятся понятными сознательные усилия теологии отстоять принадлежность «Од Соломона» к евангельской идеологии путем предположения их христианской переработки и тем ярче подчеркивать их христианский характер, чем скуднее и бездоказательнее имеющаяся в распоряжении теологов мотивировка в пользу такого предположения. Уже на примере Frankenberg'а мы видим, что в критической оценке «Од» проявляется тенденция как можно основательнее умалить их ценность и отказать им в каком бы то ни было значении со стороны эстетической, религиозной и исторической; и это после того, как первоначально не знали меры в восторженной радости по поводу открытия этого памятника своеобразной формы выражения иудейского благочестия. Тем решительнее беспристрастная оценка «Од» должна настаивать на том, что до сих пор не представлено какого бы то ни было доказательства ни в пользу христианского происхождения, ни в пользу переработки «Од Соломона» (предполагая правильность их перевода) и что у нас нет решительно никакого повода относить «Оды» к христианской, покоющейся на евангелиях идеологии, тем более, что и остальные дошедшие до нас свидетельства об историчности Иисуса все очевиднее оказываются несостоятельными при новом пересмотре их в этом направлении.

V. ХРИСТИАНСТВО.

Павлинизм.

Иудейский гностицизм покоился, как мы уже говорили, на комбинации апокалиптики, ее ожидания близкого конца мира и владычества сходящего с неба мессии с верою в умирающего и воскресающего божественного спасителя языческих мистерий, первообраз которого находили в страдавшем и превознесенном отроке божием Исайи, и смерть которого, соответственно этому, понимали как умилостивительную жертву во искупление человечества. При этом одни представляли себе искупительный акт поделенным между двумя различными личностями, христом и Иисусом, из которых последний, как только человек, претерпевал смерть на кресте, между тем как первый, как посланное богом небесное существо, попирал силу демонов и смерти и в лице Иисуса пробуждал провозвестника и довершителя даруемого им спасения; другие сливали обе, различные сами по себе, личности в одну личность «богочеловека» христа Иисуса или Иисуса христа, а по вопросу о том, каким образом осуществляется искупление, представляли себе, что человек посредством соединения со христом, как владыкою жизни, исторгается из-под власти смерти и делается причастным вечной жизни в неземном потустороннем мире.

Соответственно этому, для человека все сводится к тому, чтобы добиться соединения со христом, а это происходит, по воззрению гностиков, путем познания его искупительного акта, каковое познание обусловлено, с своей стороны, вступлением в христову или иисусову секту, посвящением в ее мистерии и восприятием сообщаемых ею сакраментов.

Здесь мы имеем перед собою совокупность всех признаков, составляющих сущность п а в л и н и з м а.

Как в иудейской апокалиптике или даже во всех религиозных исканиях той эпохи, так и в дошедших до нас

«Посланиях», приписываемых апостолу Павлу, пред нами выступают, в качестве существеннейших предпосылок, страх перед личным уничтожением и стремление освободиться от границ конечного существования. «Душа Павла полна трепетного влечения к жизни; она содрогается от ужаса пред смертью. В его вере, надежде и страхе все вращается около одного центра: около упразднения смерти и дарования вечной жизни. Его религия — воля к жизни»[1]).

Плоть и грех.

При этом «жизнь», к которой стремится Павел, нужно понимать в совершенно натуральном смысле. «Жизнь, как бытие в живых, как абстрактное обозначение факта физического существования, — безразлично, с какою субстанцией связан этот факт, — эта жизнь в своей неразрушимости, вечная жизнь в буквальном смысле является для него высшим благом. Само собою разумеется, она снабжена всеми атрибутами, которые представляются ему желательными, и освобождена от зла. Но факт ее неразрушимости, присущее ей свойство вечности все же представляет для него высшую ценность. С другой стороны, бренность, смерть, как физическое уничтожение, составляет в его глазах высшее зло. Никакая форма существования, хотя бы жизнь, полная бедствий, не внушает его мысли такого ужаса, как небытие. Страх пред небытием, пред уничтожением проникает все его мышление. Этот страх представляется ему тяжелой горой, давящей все земное. Бренность — это рабство, позор, бесчестие.»[2]) «Спасение», к которому он стремится, есть избавление от близкого последнего суда и обретение вечного блаженства. Смысл всего его учения сводится исключительно к раскрытию условий, при которых это становится возможным в этом смысле «эсхатология», представление о «конце вещей», действительно образует, как подчеркивает вслед за Kabisch'ем Schweitzer, основу и центр тяжести всего павлинизма, и последний неизбежно остается непонятным без уразумения того факта, что апостолу, о чем бы он ни говорил, всегда предносилась одна только мысль: как избавиться человеку от угрожающего ему уничтожения?

---

1) Alb. Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung, 1911, 46.

2) Kabisch, Die Eschatologie d. Paulus in ihren Zusammenhängen mit d. Gessammtbegriff d. Paulinismus, 1893, 132 и сл.; ср. 71 — 136.

Таков исходный пункт нашего исследования павлинианской идеологии. При этом мы ограничиваемся пока рассмотрением Послания к римянам и обоих Посланий к коринфянам, — по причинам, о которых подробнее будет сказано ниже.

Каким тяжелым гнетом только что приведенный вопрос лежал именно на иудейском религиозном сознании, мы выяснили в предшествующем изложении. Всякая возможность искупления, всякое религиозное спасение, по представлению иудейской законнической религии, зависели от праведности индивидуума, т.-е. от неуклонного исполнения им данных от бога Моисею заповедей, а также пояснений и дополнений к ним раввинского предания. По этой причине фарисеи проводили всю свою жизнь в самом мелочном соблюдении предписаний закона. Но беспристрастная оценка действительности, равно как силы греха в мире, не могла не возбуждать справедливого сомнения в возможности полной законнической праведности. При всем том считалось, однако, за факт, что бог связал достижение блаженства с исполнением его заповедей. Как же может человек, как может его несовершенная природа достигнуть жизни и блаженства? Каким образом возможно искупление для грешного человека?

Ответить на этот вопрос немыслимо без уразумения причин человеческого несовершенства.

Греховное состояние мира не может корениться в свойствах этого мира, как такового. Мир первоначально вышел чистым из рук творца. Если говорят, что плотская природа человека является причиною его греховности, т. е. нарушения им божественных заповедей, то, хотя возможность греха и обусловлена плотью, поскольку тело и его похоти образуют зацепку и как бы средство для греха в осуществлении им своего господства над человеком, однако необходимости грешить для человека нет: тело, как таковое, не есть зло (Римл. 6, 12; 13, 14). До действительного греха дело доходит лишь тогда, когда человек уступает своей плоти, печется о ее вожделениях и предоставляет свои члены греху в качестве оружия неправды, вместо того, чтобы предать себя богу и сделать из своих членов оружие правды (Римл. 6, 12, 13; 13, 14). А в том, что человек, на почве своей плотской природы, склонен к греху, виновен Адам. Он своим непослушанием богу внес в мир грех, заодно с этим навлек на людей смерть, и, как родоначальник всего человечества, своим грехопадением раз навсегда предопределил

судьбу своего потомства, его подверженность греху и смерти (Римл. 5, 12, 17; I Кор. 15, 21).

Как мог повлиять столь роковым образом один человек, об этом Павел подробнее не высказывается. Приходится удовлетвориться утверждением, что, вследствие падения Адама, грех, «подобно физическому яду, носящему в себе смертельное, разлагающее действие», проник, заражая насквозь и умерщвляя, во все, что одной материи с Адамом[1]). Повидимому, Павлу предносился образ диавола, устроившего грехопадение первого человека и тем самым подчинившего мир своей власти; так он мог думать по связи с Псевдосоломоном, у которого говорится, что бог смерти не сотворил и не услаждается гибелью живущих, а напротив — все предназначил к бытию, в том числе и человека к непрекращающемуся существованию, но завистью диавола смерть проникла в мир и отныне претерпевается всеми, кто принадлежит диаволу (Прем. 2, 1, 13 и сл., 23 и сл.). Очень вероятно, что при этом, в качестве важного посредствующего звена между свободным от греха Адамом и водворяющим грех сатаною, Павел представлял себе Еву. Ведь, по раввинскому представлению, сатана в образе змеи соблазнил Еву и вступил с ней в половое общение, как это, между прочим, утверждает и Епифаний[2]) и как на это намекает сам Павел в одном месте второго Послания к коринфянам (12, 2 и сл.), понимая соблазнение Евы как грех полового разврата[3]). Так чрез грехопадение богопротивная, находящаяся в материи и разлагающая ее субстанция проникла в Еву, чрез нее — в Адама, а чрез него в весь мир. С нею, так сказать, сам диавол посеял свое семя в мате-

---

[1]) Kabisch, цит. соч., 149.

[2]) Haer. XI, Arch. 5, 1.

[3]) Ср. Everling, Die Paulinische Angelogie und Dämonologie, 1888, 51 и сл. В основе этого представления о соблазнении Евы змием и о ее любодеянии с сатаною лежат также астральные явления. Ева — это, как обнаружил Dupuis, созвездие девы. Когда оно опускается под горизонт, за ним следом идет осенняя змея, в то время как Боотес, астральный представитель Адама, еще долго остается над горизонтом и исчезает лишь к полночи. Все три названные созвездия находятся на осенней ветви Млечного пути, восхождение которой по утрам означает время, когда природа дарит свои зрелые плоды, и которая отделяет летнюю область неба от зимней, почему в сказании о рае она выступает как „древо познания добра и зла“. Но вот начинается темное, нехорошее, зимнее время года. Это то время, когда дева и змея вечером опускаются вместе с солнцем под горизонт, между тем как супруг Евы остается над горизонтом. Отсюда могло образоваться представление, что любодеяние Евы со змием послужило причиною ухудшения мира, т. е., собственно, перехода от лета к зиме. (См. „Der Sternhimmel“, табл. IV и V).

риальную составную часть человека; а почему чрез падение первочеловека все его потомство подпало власти греха и заодно также смерти, становится понятным, если принять во внимание, что смерть и диавол представляют собою только две различные формы, два различных понимания или способа действия того же богопротивного начала[1]).

Этот взгляд на происхождение греха и смерти не составляет особенности Павла, а принадлежит всему позднейшему иудейству, и прежде всего мы находим его также в иудейской апокалиптике. «Ах, Адам, что ты сделал! Когда ты согрешил, твое падение отразилось не только на тебе, но и на нас, твоих потомках!»[2]) — говорится у Ездры 7, 118.

Итак, согласно выраженному здесь взгляду, истинную причину греха надлежит искать в воле человека, т. е. в его влечениях, которые только в силу своей связанности с плотью носят чувственный характер и потому приводят ко греху. Плоть, стало быть, только посредственно греховна; человек же, напротив того, в состоянии подавлять злые влечения, и только вследствие падения Адама сила греха имеет перевес в человеке.

Однако, это только одно из представлений Павла об отношении греха, а вместе с тем и смерти к плоти.

Наряду с этим мы находим у Павла взгляд, согласно которому плоть, как таковая, непосредственно образует принцип и локализацию греха и, следовательно, человек, в силу своей плотской природы, даже и не может не грешить. Как плоть, человек предан греху (Римл. 7, 14). В его плоти не живет ничего хорошего (Римл. 7, 18). Вследствие этого человек, вопреки лучшему своему намерению, не в состоянии творить добро, которого он хочет, но вынужден творить зло, которого он не хочет. С непреодолимою силою грех вынуждает его делать именно то, что он отвергает своим разумом. Более того: прикованный к плоти, человек в слишком малой степени является господином проявлений своей воли и, пожалуй, можно сказать, что не он сам совершает свои действия, а грех, который владеет им и действует в нем словно персонифицированная демоническая сила, держа его — точнее, его так наз. «внутреннего человека» (Римл. 7, 22) — пленным в его теле, как в темнице, и подчиняя его закону греха (Римл. 8, 7, 15—24). Если бы даже человек захотел подчи-

---

[1]) Ср. Kabisch, цит. соч., 155 — 159, и сл.
[2]) Ср. также Апок. Варуха 17, 3; 23, 4; 48, 42.

ниться закону божию, он все же не мог бы этого сделать (Римл. 8, 6). Жизнь во плоти есть удаление от бога (2 Кор. 5, 6). Плоть идет на вражду с богом и тем самым на смерть. Кто живет во плоти, не может поэтому и угодить богу (Римл. 7, 5; 8, 6—8). И в отчаянии апостол взывает: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Римл. 7, 24).

Это представление о неизбежно греховной природе плоти соответствует эллинистическому мышлению с его уравниванием материальности и греха, по аналогии с тем, как обрисованное нами ранее понимание взаимоотношения обоих согласуется с представлениями раввинской теологии и иудейской апокалиптики. Первое мы находим уже в орфических мистериях; его мы встречаем у Платона, и оно разделятся, между прочим, также Филоном[1]) и Сенекою[2]). Оно основано на дуализме мира и бога, материального и духовного бытия, каковой мы нашли характерным и для гностицизма. Оно отрицает какое бы то ни было внутреннее общение духовного бога с материальным или плотским миром. Оно утверждает, что бог, наоборот, предоставляет этот мир его судьбе. Больше того: согласно этому представлению можно даже сомневаться, создал ли бог вообще материальный мир. Ибо последний — не божий мир; он подвластен враждебным богу духам, или демонам (Римл. 8, 21). Диавол есть бог этого мира (2 Кор. 4, 4). Во главе своих мрачных полчищ он добивается гибели человека. Он всеми способами старается довести благочестивых до падения, соблазняет их на грех и на безбожие, поражает их болезнями и несчастиями всякого рода и является виновником того, что люди слепы к истине (2 Кор. 4, 4). Ведь люди не могут даже различить добрых духов от злых, так как диавол обладает также способностью превращаться из ангела тьмы в ангела света (2 Кор. 11, 14). А ведь сила духов до того опасна, что из-за них женщины вынуждены носить покрывала, чтобы не возбуждать похотливости ангелов (1 Кор. 11, 10)[3]).

В этом представлении о властвующих над миром ангельских существах, или демонах, Павел совершенно солидарен с своими современниками, и наравне с последними для него характерно то, что вера в эти силы связана у него

---

[1]) Ср. Consol. ad Marc. 24 с Римл. 7, 18—23; Epist. 65 с Римл. 8, 23; De provid. гл. 1—3 с Римл. 8, 28; Ep. 85 с Римл. 8, 35—39.

[2]) De gigantibus 7; Vita Mois. II, 157; III, 17; Quis rer. div. her. 50 (I, 508); ср. также Sigfried, Philo v. Alexandria, 1875, 132.

[3]) Ср. Everling, цит. соч., 32—39.

с верою в звездных духов и что весь мир он представляет себе под заклятием исходящего от них астрального фатализма. Как мы уже говорили, для него смерть — только другая форма диавола: диавол есть даже заодно и бог смерти, а следовательно, подчиненный диаволу мир есть мир смерти и тленности. Не только человек, вся тварь стонет вместе с нами под проклятием тленности, корчится в муках. и ждет искупления от неволи тленности (Римл. 8, 21 и сл.). Она также подвержена уничтожению, не добровольно, а из-за того, кто ее подверг, именно из-за Адама, или, вернее сказать, диавола, соблазнившего Адама при посредстве Евы и являющегося, по Павлу, виновником того, что тело человека мертво из-за греха (Римл. 8, 10). Аналогично и Филон смотрит на тело, как на рожденного вместе с нами мертвеца [1]), и Павел мыслит вполне в его духе, непосредственно отождествляя материальное, или телесное зло, тленность, с моральным злом, грехом, и — более того — рассматривая последнее даже как причину первого. В обоих случаях речь идет о власти диавола (злого начала) и его духов над миром и находящимися в нем творениями, — о власти, выражающейся как в господстве греха в телах человеческих, так и в тленности всей твари [2]). Вместе с тем, все это так сильно напоминает упомянутое нами выше представление, приписывающее создание материального мира не богу, а противнику бога, диаволу, что мы чувствуем себя перенесенными в самое средоточие идеологии гностицизма с его отражением персидского дуализма и с его пессимистической точкой зрения на мир. И дело нисколько не изменяется от того обстоятельства, что Павел местами называет и самого бога прямо «творцом» и, парафразируя известный, заимствованный из стоической теологии оборот речи (в принадлежности которого самому Павлу можно сомневаться), замечает, что «из него, от него и к нему все» (Римл. 1, 25; 11, 36; 1 Кор. 8, 6) [3]).

Закон.

Если таков истинный облик мира, то как же может человек избежать угрожающей ему гибели?

Иудейское сознание Павла подсказывало ему, во всяком случае, принять во внимание прежде всего роль за-

[1]) De gig. 3 (1, 264) Leg. alleg. III, 22 (I, 101) De agric. 5 (I, 304)
[2]) Ср. Kabisch, цит. соч., 146 и сл.
[3]) Ср. Norden, цит. соч., 240 и сл.

кона, от которого иудей ждал всякой религиозной благодати.

И действительно, Павел называет закон святым, справедливым и благим, прославляя его, как дарованный человеку первоначально для жизни (Римл. 7, 10 и 12). Соответственно он и предполагает закон в силе, — по крайней мере, поскольку он является нравственным законом. В обоснование известных нравственных правил поведения Павел ссылается на писание (Римл. 12, 19 и сл.; 13, 9; 15, 2 и сл.; 1 Кор. 8 и сл.; 14, 34; 2 Кор. 6, 16 и сл.; 8, 15; 9, 6, 7, 9 и сл.).

Более того: он славит писание, как написанное для назидания верующих, дабы в них поддерживалась надежда терпением и утешением от писания (Римл. 15, 4). Он приводит из него изречения пророка Илии (Римл. 11, 2 и сл.) и всюду ссылается на писание, чтобы придать надлежащий вес своим словам и опереться на его авторитет в своих суждениях. И хотя он не приписывает закону существенного значения в вопросе об обретении спасения; хотя он, в частности, советует язычникам не обрезываться, однако для иудеев соблюдение закона представляется ему само собою понятным; от последних он требует также и обрезания (1 Кор. 7, 17—19). Как мало в этом отношении он думает об упразднении или отклонении закона, видно, прежде всего, из 13 гл. Послания к римлянам, в которой он определенно настаивает на соблюдении закона в части его морального содержания, хотя относящиеся сюда заповеди Моисея он, по связи с Лев. 19, 18, солидаризуясь с более передовыми раввинами своего времени, объединяет в заповедь: «Люби ближняго своего, как самого себя», называя любовь исполнением закона (Римл. 13, 8—10).

Но, считая человека вполне способным, при надлежащем усилии, преодолевать свои плотские вожделения, то же самое Послание к римлянам, как мы уже указывали, отстаивает вместе с тем взгляд, что человек, вследствие своей плотской природы, будучи подчинен греху, совершенно не в состоянии жить по закону, в виду чего Послание доходит до полного отвержения закона. Каков бы ни был закон сам по себе, он, при плотской и, стало быть, греховной природе человека, все же не был в состоянии осуществить намеченное им благое действие. Пока не было закона, не было еще и ясного сознания греха, хотя грех и смерть уже существовали (Римл. 5, 13). Благодаря закону, полученному Моисеем, грех стал явным и получил характер нарушения божественной заповеди (Римл. 4, 15; 7, 7). Таким образом, закон внес

в мир познание греха (Римл. 3, 20). От этого, однако, возросла тяжесть греха, и человек сделался лишь сугубо виновным (Римл. 7, 13). Казалось бы, познание греха должно было привести человека к праведности и избавить его от гнета греха. В действительности случилось обратное: закон только умножил грех; он укрепил грех, вместо того, чтобы его ослабить (1 Кор. 15, 56). Соответственно тому, что, как показывает ежедневный опыт, именно запрещенное возбуждает желания, закон пробудил дремлющие в человеке греховные страсти и, так сказать, воспользовался заповедью, чтобы чрез нее уж совсем привести человека к падению. Без закона греху недоставало жизни. Закон дал жизнь греху и, тем самым, смерть людям (Римл. 7—12; 4, 15). Очень далекий, таким образом, от того, чтобы спасать человека, для чего он ведь был предназначен богом, закон только сделал человека еще более несчастным, превратившись для него в закон греха и смерти (Римл. 8, 2). Обессиленный плотью, закон не мог вывести человека из юдоли греха (Римл. 8, 3). Напротив того, на основе закона над человеком тяготеет гнев божий.

Это относится ко всем без исключения людям, как к иудеям, так и к язычникам. Ибо, как объясняет Павел применительно к Премудр. гл. 13 и 14 (ср. также 12, 23 и сл.), хотя бог явил себя язычникам в чудесах творения и хотя они могли бы познавать в этих чудесах невидимое существо божие, они все же не вели себя соответственно этому, но в неразумных сердцах своих истинное богопознание извратили в мрачное идолослужение. Так как они, таким образом, стали почитать вместо творца его тварь, то бог предоставил их похотям их сердца, не препятствовал им оскверняться постыдными страстями и противоестественными пороками и так как им нет оправдания, столкнул их в бездну нравственного падения. Но и те, кто осуждает эту греховную жизнь язычников, не изъяты от божественного суда, ибо они и сами поступают не иначе. И иудеи в своей закоснелости и в своем нераскаянном сердце подпадут суду точно так же, как язычники. У бога нет лицеприятия. Грешившие без закона — и погибнут без закона, а грешившие под законом будут осуждены по закону. Ибо бог оправдывает не слушателей, а исполнителей закона. Поэтому не следует иудею хвалиться своим богом и полагаться на свой закон, а тем более выставлять себя учителем, образцом, руководителем и воспитателем остального человечества, как будто бы он имеет в законе познание и истину: он сам не исполняет закона и только бесчестит бога нарушением его.

Ведь и обрезание не имеет никакой цены без соблюдения закона; и наоборот, необрезанным соблюдением закона зачитывается за обрезание. Ибо истинное обрезание — не внешнее, не обрезание плоти, а духовное — обрезание сердца. А такое обрезание опирается на признание не от людей, а от бога. Необрезанный, исполняющий закон, будет судить иудея, который, несмотря на писанный закон и обрезание, нарушает закон (Римл. 1, 18 до 29). Правда, иудеи имеют перед язычниками преимущество божественных обетований, причем последние не теряют силы и от неверности людей по отношению к богу; напротив, неверность людей содействует проявлению верности божьей. Из этого, однако, нельзя заключать, что бог несправедлив, раз человеческий грех должен служить к его прославлению. Ибо бог именно вследствие своей справедливости не может отказаться от суда над людьми. А в этом отношении у иудея нет никакого преимущества сравнительно с лишенным закона язычником. Итак, все люди грешны.

Следовательно, так и остается: от дел закона не оправдается пред богом никакая плоть. Закон только и служит для обнаружения греха (Римл. 3, 1—20). Закон служит только к усилению греховности человека на почве его плотской природы. От этого выдвигается только в более грозной форме вопрос, как возможно искупление для человека с его плотской природой.

Несомненно одно: как язычники не в состоянии были познать бога, так и иудеи не имеют никакого повода хвалиться, что они познали бога по его истинному свойству, что они «познание и истину имеют воплощенными в законе» (Римл. 2, 17 и сл.). Закон дает только представление о справедливом боге. Следовательно, если бы справедливость была высшим выражением для существа божия, то люди, при наличных своих свойствах, должны были бы ожидать только суда божественного гнева, и никакое искупление не было бы возможно (Римл. 3, 5 и сл.; 4, 15).

Божественная любовь.

Но бог есть не только бог справедливый, судящий людей по их делам в соответствии с законом; он вместе с тем и бог милостивый и милосердный. Он — «отец милосердия и бог всякого утешения» (2 Кор. 1, 3). Любовь возвышается над всеми добродетелями; она незлобива, добра и незлопамятна, все покрывает, во всем надеется и все тер-

лит (1 Кор. 13). Так и бог есть по существу бог любви (Римл. 5, 5, 8; 8, 39), благий отец всех людей (Римл. 1, 7; 1 Кор. 1, 3, 4; 2 Кор. 1, 2). Более того: эта черта, как основная, настолько преобладает в его существе, что даже самое добросовестное исполнение предписаний закона не могло бы спасти человека, не будь на то божья воля. Ибо суть дела не в чьих бы то ни было желаниях или стремлениях, а в милосердии божием. Бог же милует, кого хочет, и отвергает, кого хочет. Он незлобиво терпит «сосуды гнева», предопределенные к гибели, хотя мог бы излить на них свой гнев и показать на них свою силу: он терпит их для того, чтобы явить избыток своего величия на «сосудах милосердия», которым он уготовил блаженство (Римл. 9, 11—23).

Приблизительно ту же мысль мы находим в «Премудрости Соломона» (Прем. 12, 10; 12, 10 и сл.). И здесь автор хочет представить отношение бога к грешному человеку как милостивое и, по существу, незаслуженное. Он ссылается на благость бога и делает из нее вывод, что, основываясь на ней, человек может ожидать также милосердия на суде (Прем. 12, 22). При этом он точно так же, как Павел, различает благочестивых, как избранников божьих, которых бог милует, и безбожников, которые подпадают под наказание божие (Прем. 3, 9 и сл.; 4, 15). Он выдвигает против себя самого возражение, что, может быть, кто-нибудь поставит в упрек творцу его отношение к безбожникам, как несправедливость; однако это возражение он выдвигает для того только, чтобы отклонить его указанием на божественное всемогущество, которое может творить все, что ему угодно (Прем. 12, 12 и сл.). Точно так же и автор Послания к римлянам восклицает: «Кто ты, человек, чтобы хотеть спорить с богом?» (Римл. 9, 20). Божественное всемогущество именно и есть основа и предпосылка божественной любви, как об этом говорится в Книге премудрости (Прем. 12, 16, 18). То именно обстоятельство, что бог, хотя все люди по справедливости заслуживают смерти, все же изымает часть их от погибели, служит сильнейшим доказательством его милостивого настроения. У Ездры IV 8, 35 мы читаем: «Нет между рожденными от жены никого, кто бы не грешил, нет между живущими никого, кто бы не преступил; ибо в том проявляется твоя справедливость и благость, господи, что ты милуешь тех, у кого нет сокровища добрых дел» (ср. 8, 31 и сл). Но таков также и взгляд Павла. «Ты волен умертвить твое создание, — читаем мы у Ездры IV, 8, 13, — ведь это твое создание; ты волен и сохранить ему жизнь: вед оно тобою создано». — «Гончар, — подробнее изъясняет Пре-

мудрость применительно к Ис. 45, 9 и сл., — дает мягкой глине всякого рода форму для нашего употребления, разминая ее с усилием. Но из той же самой глины он обыкновенно делает как сосуды, служащие для чистого употребления, так и служащие для противоположной цели, — все одинаковым образом. А какое будет употребление каждого из них, об этом решает гончар» (Прем. 15, 7). Так и в Послании к римлянам говорится: «Может ли изделие сказать сделавшему его: зачем ты меня так сделал? И не властен ли гончар над глиною, чтобы из той же массы один сосуд сделать для почетного употребления, а другой для низкого?» (Римл. 9, 20 и сл.). Итак, каждому уже от начала предопределена его судьба. Однако это не препятствует признать, что бог по существу есть бог любви и милосердия и что именно поэтому мы должны ожидать от него искупления.

Как же обнаруживается любовь божия? Как возможно на основе божественной любви искупление для людей, несмотря на их греховность?

Иисус христос.

Мы видели, какие роковые последствия имело грехопадение Адама для всего его потомства. Акт непослушания одного человека погубил все человечество. Но в таком случае человечество должно иметь возможность и спастись от гибели противоположным актом одного человека! Как из-за одного преступления все люди подверглись проклятию, так одним праведным изъятием должно быть достигнуто оправдание их жизни. Как чрез непослушание одного человека сделалась грешной вся масса, так чрез послушание одного она должна сделаться праведной (Римл. 5, 18 и сл.). Адам своим поступком внес в мир грех и смерть. А тот, кто попрал грех и по милости божией даровал человечеству жизнь, есть мессия, или христос, христос Иисус или Иисус христос. Он, так сказать, противоадам, потому что он, новый глава человечества, примирил отпавшее от бога, вследствия падения Адама, творение с его творцом. Послушный заповеди божией, он, сам свободный от всякого греха, умер за грехи человечества кровавою жертвенной смертью (Римл. 5, 6, 8 и сл.). Этим «даром праведности» он сделал грешников праведными и тем спас их от божественного гнева (Римл. 5, 6—17; 2 Кор. 5, 21).

Смерть христа есть смерть примирительная: являясь, с одной стороны, для бога средством к проявлению его справедливости, она, с другой стороны, служить к оправданию всех, кто грешил. Так уничтожает она в высшем единстве противоположность между справедливостью и любовью божьими и разрешает трудную, беспокоившую иудея проблему: как справедливый бог, как таковой, может быть в то же время и богом любви? Благодаря этой смерти, стало возможно для бога осуществлять и свою наказующую справедливость по отношению к долготерпеливо допущенным ранее грехам и свою любовь: свою справедливость — поскольку христос принес сам себя как умилостивительную жертву за грехи людей (Римл. 3, 25 и сл.; 5, 10; 2 Кор. 5, 21), свою любовь — поскольку бог допустил христа, хотя и безгрешного, умереть за нас и тем самым отбыть наказание за все человечество. Иисус был христом, поскольку он, в противоположность Адаму, исходатайствовал человечеству божественную милость и с нею спасение (Римл. 5, 15). Но и бог точно так же, согласно сказанному, мог явить свою милость людям только чрез посредство христа (1 Кор. 1, 4). Ибо тот, чьей умилостивительной жертве надлежало дать удовлетворение божественной справедливости и в ком бог исполнил все свои обетования (2 Кор. 1, 19 и сл.), должен был быть совершенно безгрешным, свободным от недостатков и абсолютно послушным, т.-е. противоположностью всех остальных людей. Он поистине должен был быть «сыном божиим» (Римл. 1, 9; 5, 10; 15, 6), т. е. именно мессиею или христом (ср. Пс. 2, 7): за меньшую цену бог не мог отпустить людям их грехов.

Апостолу, очевидно, предносился при этом образ отрока божия Ис. 53 и праведника Премудрости Соломона, который также именовал себя «сыном божиим» или «отроком божиим» (греч. pais — сын и отрок в смысле слуги) и за что был присужден к позорной смерти, но был воскрешен из мертвых и в награду за свой подвиг возвышен до небесной славы, будучи поставлен судьею над неправедными (Прем. 2, 13, 16, 18; гл. 3). Так в буквальном согласии с Исайею Павел говорит, что Иисус «был отдан» (parêdóthé) за грехи наши. В Послании к римлянам 8, 36 сказано с ссылкою на Пс. 43, 23: «За тебя умерщвляли нас непрестанно; нас считают как закалываемых в жертву животных»—выражение, от которого след ведет с очевидностью к Ис. 53, 7. В 1 Кор. 15, 4. Павел, говоря о смерти, погребении и воскресении христа, ссылается на «писания», причем он, равным образом, может иметь в виду только Ис. 53. А в 1 кор. 5, 7 мы находим

слова: «христос заклан, как наша пасха», — приравнение христа к агнцу, имеющее свой источник в Ис. 53, 7, где отрок божий за молчаливую покорность своей судьбе сравнивается с жертвенным агнцем, безгласным перед стригущими его [1]). Если христос был первоначально «сыном божиим» в этическом смысле т. е. на основе своей безгрешности, то бог, в силу воскресения его из мертвых, поставил его «сыном божиим во власти» (Римл. 1, 4). Чрез это он сделался, следовательно, «сыном божиим» в смысле метафизическом, т. е. божественною силою.

Своею безгрешностью, своим послушанием, своею добровольною жертвенною смертью и своим воскресением из мертвых христос выделяется из всего остального человечества. Однако, исходя из сказанного в предшествующем изложении, мы не находим никаких оснований к тому, чтобы видеть в нем что-либо иное, а не человека, правда, единственного в своем роде (Римл. 5, 15 1 Кор. 15, 21): ведь отрок божий Исайи, праведник Премудрости Соломона и Иисус Варухова гносиса, хотя и превознесены были после своей смерти и приняты на небо, все же считаются сами по себе только людьми.

Но вот, мы узнаем, что христос Иисус был «послан» богом «в подобии греховной плоти и из-за греха, дабы он осудил грех во плоти» (Римл. 8, 3).

Судя по этому, христос, следовательно, первоначально и по существу своему вовсе не был человеком, но сделался таковым для того только, чтобы преодолеть грех и вырвать людей из его власти. По подлинному своему существу он был дух, и если он именуется «сыном божиим», то это, несомненно, имеет изначала метафизическое и сверхземное значение. Раньше христос был человеком и сделался «сыном божиим» в метафизическом смысле. Теперь он неземной «сын божий» и становится человеком в обычном смысле слова. Прежде путь его развития шел снизу вверх. Теперь он идет сверху вниз и обратно вверх. Выражение «сын божий» обозначает его, следовательно, как небесное духовное существо, как одно с духом божиим. В качестве такового он воспринял плотскую природу человека, чтобы преодолеть шевелящийся и в его плоти грех, умер неповинно, не за свои грехи, а за грехи

---

1) Таким образом падает утверждение Alb. Schweitzer'a в его „Gesch. d. Paul. Forschung". стр. 37, что Павел, хотя ему важно было прежде всего доказать мессианство распятого Иисуса, никогда не пользуется при этом теми местами Ис. 53, где говорится о страдающем отроке божием.

других людей, и воскрес из мертвых. Но если прежде воскресение было наградою за его послушание, как у Иисуса Варухова гнозиса, у отрока божия и праведника Псевдо-соломона; если, следовательно, воскресение было делом бога, то здесь оно совершилось собственною его силою, именно мощью духа, воплощением которого он является и который, как таковой, представляет собою силу жизни,— того духа, которым он победил грех во плоти и который дает ему также возможность восторжествовать над смертью.

Мы видим, что это — совершенно другое представление о существе христа, отличное от того, с которым мы ознакомились раньше.

Согласно этому представлению, человеческое существование христа является только, так сказать, временным эпизодом в жизни божественного духа. Дух христов, который есть едино с духом божиим, принимает на некоторое время человеческий образ, проходит земную жизнь ради преодоления греха во плоти и только чрез смерть освобождается от плотской оболочки, чтобы путем воскресения возвратиться к своему истинному божественному происхождению и снова принять единственно подобающему ему, во плоти сокрытую, чисто духовную природу.

Что таково действительно мнение Павла, мы видим из 1 Кор. 2, 12 и сл., где дух христа (nus) уравнивается с духом божиим (pneuma) и потому христос именуется «господом славы» т. е. тем, которому принадлежит, как особенность его существа, небесная слава, «doxa», божественное лучезарное сияние, осиявающее господа «гварено» персов [1]). Более того: восьмая глава того же Послания ставит Иисуса, в качестве христа, прямо рядом с единым богом и отцом, из которого и к которому мы (Римл. 11, 36), как единого господа, «чрез которого все и мы чрез него» (8, 5 и сл.), и таким образом приписывает ему участие в миротворении, т. е. то, что у Филона говорится относительно логоса, а в притчах утверждается относительно мудрости. Поэтому христос понимается не только как послемировое, но и как домировое существо, и с этим согласуется то, что в 1 Кор. 15, 45, в противоположность Адаму, именуемому, применительно к Быт. 2, 7, «живым одушевленным существом», христос именуется «животворящим духовным существом». Лишь после сказаного для нас становятся понятными слова 2 Кор. 8, 9: «Вы знаете благодать господа

---

[1]) Ср. Cumont-Gehrich, цит. соч., 84 и сл.

нашего Иисуса христа, что он, будучи богат, сделался нищим ради вас, дабы вы обогатились его нищетою». Это значит: христос по подлинной своей природе был небесным существом; он променял богатство божественного величия на бедность человеческой жизни и явился во «образе греховной плоти» (8, 31), дабы собственным воплощением и уничижением искупить людей от их плоти и добыть им возвышение к его истинному, чисто духовному величию.

Здесь мы имеем перед собою законченное слияние небесного христа и мыслимого в чисто человеческом виде Иисуса, противостоявших друг другу в гносисе Варуха, как две различные личности, причем слияние достигнуто тем, что человек Иисус представляет собою только временную переходную ступень небесного, или духовного христа, о котором одном была речь в Учении апостолов, в Откровении Иоанна, в Послании Иуды и в Одах Соломона.

Слово о кресте.

Как мы видели, небесные спасители, чтобы осуществить искупление человечества, шли на гибель, на добровольную жертвенную смерть на кресте, соответственно тому обстоятельству, что прохождение солнца через Осенний крест и погружение его в астральную преисподнюю составляют предпосылку его «вознесения» на Весенний крест и обусловленного этим обновления жизни.

И у Павла христос Иисус претерпевает смерть на кресте (1 Кор. 1, 17, 18, 23; 2, 2, 8; 2 Кор. 13, 4). «С л о в о о к р е с т е» есть возвещаемая Павлом коринфянам (1 Кор. 1, 17) «радостная весть», что христос умер за всех, что бог чрез христа примирил нас с собою, перестав вменять нам наши беззакония и тем оправдав нас перед собою, так что отныне мы можем ожидать, что он будет относиться к нам, как к праведникам, хотя в сущности мы не таковы, и потому мы можем устоять перед судом божиим (1 Кор. 1, 7 и сл.; 2 Кор. 5 15, 18, 19, 21): в этом, и ни в чем другом мы должны полагать существенное содержание миссионерских речей апостола. Без сомнения, мысль о распятом на кресте мессии была для иудеев неприятна, а для язычников — нелепа (1 Кор. 1, 23). Дело в том, что иудеи в преобладающем большинстве своем ожидали политического мессию или даже такого, который явится, как сказано у Даниила, в блеске и славе на облаках небесных, поведет Израиля к торжеству над всеми его врагами и воздвигнет царство Давида или царство

божие в невообразимом, дивном великолепии; что же касается страждущего и умирающего мессии, то он был только культовой тайною очень узких кругов, ревностно оберегаемой мистерией единичных иудейских сект. Язычникам, конечно, не могло казаться неприемлемым то обстоятельство, что спаситель, которого и они ожидали[1]), умер на кресте, ибо это представление было и им известно из вышеуказанных естественных религий и мистериальных культов передней Азии; но для них было безусловно неприемлемо то, что повешенный на кресте спаситель мира был иудеем и что, вследствие этого, его искупительная жертва должна была послужить на пользу одному только малочисленному и презираемому народу иудейскому. Для верующих же в Иисуса, напротив, именно «слово о кресте» было «божией силой и божией мудростью» (1 Кор. 1, 23 и сл.) Они смотрели на крест христов как на залог их самых безудержных религиозных чаяний, как на печать их уверенности в спасении. В нем объединялось для них все содержание их религиозных ожиданий. Поэтому Павел проповедует своим коринфянам «распятого мессию» не в увлекательных словах мудрости и риторики, а с пренебрежением ко всякой человеческой мудрости, — в простой речи, дабы вера их покоилась не на человеческой мудрости, а на силе божией, и дабы не умалялось значение креста мессии (1 Кор. 1, 17 по 2, 5). Пускай весь мир относился к этому скептически, но именно: чем нелепее это казалось остальным людям, тем более глубокая мудрость усматривалась в факте распятия на кресте, и Павел с уверенностью в своей правоте ссылался на слова писания (Ис. 29, 14; Вар. 3, 23, 28), что мудрость мира есть глупость пред богом и что именно в кажущейся глупости скрывается глубочайшая тайна и высшая мудрость (гносис) (1 Кор. 1, 20 и сл.).

Если, таким образом, проповедуемая Павлом коринфянам мудрость есть только непритязательное и наивное слово о кресте, для усвоения которого нет нужды ни в особенной мудрости, ни в учености, то все же это слово остается непонятным для пропащих, т. е. для тех, кто по божиему решению изначала намечен к гибели (I Кор. I, 18—20). Оно-то и есть «б о ж ь я м у д р о с т ь в т а й н е», «сокровенный богом предназначенный прежде всех времен к нашему возвеличению» (1 Кор. 2, 6 и сл.) гносис. Эта мудрость стоит, однако, настолько выше всякой учености, что она даже превосходит мудрость «ангелов», «властителей этого мира».

---

[1]) Ср. L i e t z m a n n, Der Weltheiland, 1909.

Ибо эти последние не постигли ее: если бы они ее познали, то не распяли бы господа славы (1 Кор. 2, 8). Апостол разумеет здесь, как это теперь можно считать общепризнанным [1]), не каких-нибудь земных властелинов, иудейские власти или римлян, а те демонские силы, которые осуществляют свое роковое господство над миром. Они играют у него ту же роль, как в гносисе Варуха Эдем и Нахас, которым приписывается повешение Иисуса на древе. В основе этого лежит, как сказано, представление о звездных духах, которые начальствуют над осеннею и зимнею частями неба и которые пригвождают «господа славы», т. е. солнце, к Осеннему кресту, достигнув которого солнце, по астрально-мифологическому взгляду, «умирает» и опускается на нижнюю дугу зодиака, в «преисподнюю», или область ада. Но это значит, что те же силы, сами того не зная, способствовали наступлению конца своего господства, ибо смерть солнца и его схождение в небесную преисподнюю образуют только предварительное условие его вторичного восхождения и возникающей отсюда новой жизни.

То, что осталось неизвестным этим силам, — именно план спасения, выполняемый богом посредством смерти мессии, — открыто внутреннему взору Павла. Последний хвалится своим познанием (гносисом), как непосредственным откровением божиим от духа, который все исследует, в том числе и глубины божества. Он открыл ему,— как гласит гностическое общее место, — «то, чего никакое око не видело, никакое ухо не слышало и что не входило ни в какое человеческое сердце, что бог уготовил только любящим его». Об этом он и говорит не словами человеческой мудрости, а теми словами, какие внушает один только дух, т. е. речью гностика. Таких слов обыкновенный, естественный человек не может понять, потому что у него недостает для этого духовного органа. Только духовный человек имеет для этого разумение. Но понимают этого и коринфяне, поскольку они, как доказывают их споры, еще не «совершенные», т. е. не зрелые христиане, поскольку они еще плотские, а не духовные люди, — «младенцы во христе», переносящие пока только молоко, но не твердую пищу (1 Кор. 2, 9 по 3, 3).

Когда Павел выражается таким образом о поведении «властителей мира» по отношению к христу, ему, очевидно, и здесь предносится представление о праведнике из Премуд-

---

[1]) Ср. Everling, цит. соч., 11 и сл.; далее, Wrede, Paulus, Religionsgesch. Volksb., 1904, 60.

рости Соломона, где о неправедных и безбожных, посягающих на жизнь праведника, говорится: «Таковые помыслы имели они в безумии своем, ибо ослепляла их злоба их, и не познали они тайн божиих» (Прем. 2, 21 и сл.). Ведь и вообще в вышеприведенных мыслях первого Послания к коринфянам проглядывает влияние Книги премудрости. В последней познание божественного решения точно так же связывается с обладанием божественной мудростью, каковая даруется духом святым (Прем. 9, 17). Здесь мудрость также представляется посвященной в ве́дение бога и могущей открывать завесу прошедшего и будущего (Прем. 8, 4, 8). А положение, что естественный, или плотский человек не в состоянии воспринять откровений божественного духа, находит свою параллель в словах: «Ибо какой человек узнает решение божье, или кто выяснит, чего хочет господь?» (Прем. 9, 13). Но, как мы уже видели, мудрость в книге Псевдосоломона нужно понимать как гносис, как богопознание, в смысле познания бога и познания божия. Таким образом, мы можем заключить, что и то познание божественного плана спасения, которым хвалится Павел и которое, по его утверждению, превосходит даже познание стоящих под богом, как духом, ангелов, представляет собою точно так же род непосредственного знания или созерцания на основе тождества человеческого духа с духом божественным, каковой тождествен с духом христовым (1 Кор. 2, 13, 16). Но это опять предполагает представление о христе, как «господе славы», которое выходит далеко за пределы раскрытого раньше представления об умершем за грехи людей отроке божием в смысле Исайи и о праведнике Книги премудрости, что подтвердится, если мы внимательнее всмотримся в самое событие искупления.

Дух (благодать и вера).

Искупление состоит, как сказано, в том, что христос, подобно отроку божьему, по послушанию и любви принимает на себя грехи человечества и, как заместитель, своею кровавою жертвенною смертью искупляет нас от карающего суда смерти (Римл. 5, 8 и сл.: 8, 35; 1 Кор. 6, 20; 7, 23). Милостиво приняв эту искупительную жертву, бог вышел из своей прежней сокровенности (как Agnostos Theos, см. у Norden'a) и дал себя познать людям, как любовь. Если бы справедливость была решающим моментом в решениях божиих, то оправдание или признание человека праведным

могло бы определяться, конечно, только его делами. Прощение грехов было бы тогда для бога просто только обязанностью, на выполнение которой человек имел бы обоснованное притязание (Римл. 4, 4). Но тогда ни один человек вообще не был бы оправдан. Ибо, как мы уже видели, грешили все люди, и всем нехватает истинной славы пред богом. А теперь они получают оправдание, как дар, по благодати божьей, в силу божественной искупительной жертвы в лице Иисуса христа (Римл. 5, 15). Бог, следовательно, дает первенство благодати пред справедливостью и не требует за это от людей ничего другого, кроме веры в это непосредственное фактическое доказательство его благодати или любви.

Как благодать есть объективная сторона процесса искупления, так вера — его субъективная сторона (Римл. 1, 16 и сл.; 5, 1). Если первая состоит в том, что бог принимает искупительную жертву мессии, то последняя — в том, что человек усвояет себе лично данное во христе спасение и как бы делает его своею внутреннею собственностью, своим твердым, непоколебимым убеждением. Такое значение слова «вера» Павел, несомненно, не установил сам впервые: оно имеется также у Филона, и апостол заимствовал его из общего религиозного мировоззрения своего времени, причем придал ему значение центрального пункта религиозной жизни [1]).

То чисто юридическое понимание оправдания и примирения, по которому крестная смерть мессии оказывается искупительным по заместительству средством, а бог строгим судьей, который не прощает, не получив платы или умилостивления, не может отпустить без выкупа, — это понимание, очевидно, предполагает ненарушимую значимость закона наряду со свободою воли. Но это есть то иудейское представление о плотской природе человека, согласно которому человек хотя и стал через падение Адама грешным, однако не настолько, чтобы не быть способным совладать со своими плотскими влечениями. Ибо только в том случае, если закон прав и если человек по праву обязан его исполнять, только в том случае нужна была искупительная жертва мессии, дабы в ней закон нашел свое исчерпывающее выполнение. И только в этом случае, если исполнение закона было психологически возможно, закон мог претендовать на ненарушимое значение [2]). Если человек уже в силу одной своей

---

[1]) Ср. Bousset, Kyrios Christos, 123, 174—180.
[2]) Ср. Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus, 1873, 157, 160.

природы вынужден грешить, как это допускает эллинизирующее понимание плоти (ср. выше, стр. 143 и сл.), если он вовсе не может не грешить, то нарушение им закона не может и требовать искупительного акта в роде того, каким является жертва мессии. Ведь такому человеку его вина не может быть и вменена по-настоящему. А закон, который только «припутался», чтобы действовать как жало греха, который, таким образом, имеет только временное значение, не может никак требовать жертвенной смерти мессии.

Итак, здесь мы, очевидно, имеем перед собою понимание закона и его значения для людей, совершенно соответствующее иудейскому сознанию и уже знакомое нам (см. выше), как одна из сторон идеологии павлинизма. Согласно этому пониманию, закон не упраздняется верою, но, наоборот, именно упрочивается ею (Римл. 3, 31). С точки зрения бога цель искупительной жертвы мессии сводится исключительно к тому, чтобы вытекающим из нее доказательством божией любви и милосердия сделать возможным исполнение закона. Факт смерти христа дает человеку возможность постигнуть истинное существо бога. Человек узнает, что бог печется о людях не по мотивам справедливости, но по благости и милосердию; что, следовательно, не справедливость, а любовь составляет главнейший принцип божественных решений; и это познание бога, как оно выступает пред людьми в «слове о кресте» и в «слове божием», в проповеди евангелия (Римл., 10, 17), является для людей духом и силой (I Кор. 2, 4), так как оно не только порождает веру, но на основе веры приводит к результатам, которых закон, как таковой, не в состоянии проявить.

Вера непосредственно представляет собою веру во христа, а через это посредственно — веру в бога: теоретическое убеждение в истинности благовестия, что христос умер за нас и что мы смертью его примирены с богом; что бог, следовательно, не столько справедливый, сколько, наоборот, благий и любящий бог. Это убеждение порождает в нас чувство мира (Римл. 5, 1). Мысль об оправдании нашем пред богом освобождает нас от страха, которым мы чувствовали себя удрученными, пока сознавали себя разобщенными с богом, — страха пред полным уничтожением. Христос открыл нам доступ к божественной благодати. Через него мы вступили в союз с богом. Сознавая это, мы и хвалимся в бедственных положениях нашей связью с богом и чувствуем себя исполненными радостною надеждою на будущее спасение, так как мы знаем, что любовь

божия излита в сердца наши (Римл. 5, 2 — 5; 12, 12). И это чувство, а равно и упомянутое убеждение воздействуют, с своей стороны, на нашу волю и становятся для нее стимулом и силою добра. Если один умер за всех, то и все умерли, — на первых порах только в идее, но лишь с тем, чтобы и реально умереть. Таким образом, можно сказать, что христос для того за всех умер, чтобы живущие жили уже не для самих себя, а для того, кто за них умер (2 Кор. 5, 15), или, что сводится к тому же, чтобы они не следовали больше своим похотям, но предоставляли себя в служение божественным целям.

Любовь мессии и открывающаяся в ней любовь божия, поскольку ведь бог чрез христа примирил нас с собою (2 Кор. 5, 15—18), осиливает нас в такой степени, что мы отрешаемся от своего эгоизма и, отрекшись от своей собственной воли, подчиняемся в порядке свободного послушания воле божественной. В этом состоит «освящение» человека. На основании этого освящения те, которые рассматривают себя как достояние христа, дорогою ценою им приобретенное, именуются «святыми». Все их стремления направлены к тому, чтобы все глубже проникнуться духом и настроением христа и соответственно устроить свою жизнь. Жизнь святого есть, таким образом, преемство христа (1 Кор. 11, 1): «Я увещеваю вас, братья мои, в силу милосердия божия, чтобы вы предоставили ваши тела в живую, священную, угодную богу жертву, которая да будет вашим разумным служением богу. Не уподобляйтесь направлению этого мира, но преобразуйтесь чрез обновление вашего образа мыслей, дабы вы в состоянии были оценить, что́ есть воля божия, благая, приязненная и совершенная» (Римл. 12, 1). Но предоставить свое тело в жертву, изменить свой образ мыслей и творить волю божию — это именно и означает не что иное, как вступить в борьбу с греховною плотью. И вера во христа, пример его безгрешной жизни, а также мысль о его искупительном акте ручаются за то, что эта борьба будет доведена до хорошего конца. Христос, как безгрешный отрок божий, вошел в вечную жизнь. Так и его последователи должны сделаться отроками божиими, т. е. освободиться от грехов своих и чрез освящение точно так же приобщиться к вечной жизни. Верующему в Иисуса надлежит «облечься» в господа Иисуса, христа или мессию, применительно к выражению Сенеки[1]): «Облекись в дух великого человека и разлучись с мнениями толпы!» Ему надлежит сделать христа своим

[1]) Письма к Люцилию, № 67.

внутренним духовным достоянием и тем самым перестать пещись о плоти, возбуждая ее похоти. Ему надлежит проникнуться настроением отрока божия, который не угождал самому себе, но в смиренном самопожертвовании отдал себя на служение своим ближним (Римл. 15, 1 и сл.; 1 Кор. 11, 1). Когда он, таким образом, пребывает «во христе», т. е. когда он по примеру христа совлек с себя ветхого греховного человека и, усвоив себе настроение христа, поступает уже только в духе и смысле христовом, тогда он — новая тварь («Старое прошло и все обновилось!» — 2 Кор. 5, 17), и тогда наступает искупление.

Символическим выражением для этого, самого по себе чисто внутреннего акта усвоения духа христова служит крещение. Чрез крещение «во христа Иисуса» человек как бы умирает и погребается вместе со христом. Но соответственно тому, что христос величием бога, отца, воскрешен из мертвых, в акте крещения получает выражение то, что человек, ставший едино со христом в смерти, воскресает, подобно ему, для новой жизни. Ветхий человек, плоть с ее похотями, распинается вместе с христом; его греховное тело упраздняется. А так как он в крещении символически умер со христом, сросся с ним до одинаковой смерти, — вначале только символически, а потом, в соответствии с античным пониманием таинства, и реально, — то он может верить, что также воскреснет и будет жить вместе с христом, так как воскресший из мертвых христос уже не умирает. Как христос «умер для греха», притом раз навсегда, уплатив ему, как обитающей во плоти демонической силе, следуемую дань в качестве человека и тем самым навсегда упразднив его притязания на власть в интересах представляемых им грехов [1]); как он этим принципиально преодолел грех и достиг вечной жизни в боге, — так и его последователи должны, в сознании своего единства по настроению со христом, почитать себя мертвыми для греха и жить так, как если бы они жили только для бога (Римл. 6, 2—11). Раз они чрез христа умерли для греха, то они не должны более и предаваться ему. Что в крещении совершилось символически, то в жизни должно быть действительно выполнено. Не так, чтобы человеку совершенно пренебречь своею плотью, как таковою, и в аскетическом самоумерщвлении доводить ее до истощения: ему следует только не допускать господства тела над собою и сохранять, в противовес ему, свою внутреннюю свободу. Грех должен перестать господствовать в теле. Человек не должен пови-

---

[1]) Ср. Pfleiderer, Urchristentum, I, 237.

новаться своим похотям. Долг человека — не предоставлять свои члены греху в качестве оружия неправды, но предать самого себя богу, как ожившего из мертвых, а члены свои предоставить богу в качестве оружия правды (Римл. 6, 12 и сл.; ср. также 1 Кор. 15, 58). Ибо пусть тело греховно, и пусть оно постольку представляет собою нечто такое, от чего человек должен стать независимым: все же оно есть храм божий и таковым остается. «Если же кто разорит храм божий, того погубит бог, ибо храм божий свят, а вы — такой храм» (1 Кор. 3, 16 и сл.).

Все это, прежде всего, имеет только тот смысл, что человек, благодаря христу и его искупительной смерти, приходит к познанию бога, к постижению его преобладающего любвеобильного настроения, которое перевешивает в нем и справедливость, что побуждает человека к верующей преданности богу и его воле. Утверждаясь верою во христа в своей вере в бога, человек приобретает уверенность в помощи божией. Вследствие этого, он становится способным к исполнению закона, который находит свое непосредственное выражение в любви к ближнему (Римл. 13, 8 — 10). Познание бога, именно — того, что он в существе своем есть любовь, действует на человека, как мотив к тому, чтобы внутренно преобразовать себя в смысле божьем, а прообразом и примером такого преобразования и обновления является христос, отрок божий, который отдал себя ради бога и образ которого открывает его последователям путь к уразумению существа божия. Вера во христа уничтожает, таким образом, подчеркнутую выше склонность человека ко греху, это последствие адамова непослушания и создает в человеке требуемое богом послушное подчинение его воле.

Сознание человеком того, что он не заброшен, а составляет, несмотря на все свои грехи, объект божественной любви, и вызванный этим в человеке моральный и религиозный подъем — это и есть д у х. Последний представляет собою, прежде всего, своего рода состояние, нечто субъективное: познание, которое человек имеет непосредственно о христе и тем самым косвенно о боге, плюс отраженные воздействия, производимые этим познанием в душе отдельного индивидуума. Но так как внуренний подъем души, по представлению Павла, повидимому, предполагает н е ч т о, чем вызывается это состояние, а это «нечто» он, по античному, непременно рисует себе, как само по себе сущее, самостоятельное существо, то при слове «дух» он мыслит себе, вместе с тем, некоторую изнутри просветляющую и блаженнотворящую силу, которая действует в человеке как объектив-

ное начало, инсценирует соответствующую душевную деятельность и с верою в распятого и воскресшего христа порождает моральное обновление. Дух, освящающий человека, есть святой дух (Римл. 13, 16). Но святой дух есть, по существу, дух самого бога, обитающий в теле человека, как во храме, и как бы уготовляющий из этого тела для себя достойный сосуд. Последнего святой дух достигает, усиливая в человеке доверие к своим силам, помогая ему этим побеждать естественные греховные влечения, наделяя его силою к исполнению божественной воли, умерщвляя в нем ветхого человека, внутренно преобразуя его путем непрестанного преодолевания его плотской природы и преисполняя его миром и радостью (Римл. 14, 7). Ибо человек не становится сразу святым чрез одно только то, что он с верою принял божественое слово. Он может впасть опять в свое прежнее состояние, его может одолеть грех. Но в этом случае у человека, поскольку им овладел дух, тотчас же проявляется р а с к а я н и е, — «божественная скорбь», которая производит в нем спасительную перемену настроения и, таким образом, оказывается также проявлением силы духа (2 Кор. 7, 9 и след.).

Итак, освящение человека есть, по существу своему, дело духа, а именно — в той мере, в какой человек своею собственною нравственною деятельностью делает себя достойным усиливающегося воздействия духа. Поэтому Павел может обращаться к нравственному сознанию человека и призывать его к борьбе против греховной плоти (Римл. 6); это, очевидно, не имело бы никакого смысла, если бы плоть была греховною, как таковая. Но как только человеком, благодаря его нравственной достойности, владеет дух, человек знает, что нет господа, кроме Иисуса; и поскольку он в духе святом исповедует христа (1 Кор. 12, 3), дух наделяет его теми б л а г о д а т н ы м и д а р а м и, по которым он становится явен для всех: даром слова мудрости и слова познания, даром особенно крепкой силы веры, далее — даром исцеления, даром чудотворения, пророчества, различения духов, даром речи и даром истолкования и понимания речи. (Там же, 7 по 10). Дар речи является прежде всего доказательством действия в человеке сверхъестественной духовной силы. Ибо при этом движется язык и произносит звуки, между тем как разум человека молчит и сам человек не сознает этого (1 Кор. 14, 14). Но все эти различные благодатные дары суть действия одного духа, который по своей воле уделяет каждому свое. И так как, повторяем, дух, распределяющий эти дары, есть, как таковой, дух божий, то можно также утвер-

ждать, что это бог именно творит все во всех, только различным образом и в различной мере (1 Кор. 12, 11, 4—6).

Из сказанного следует, что дух и есть в действительности то, что связывает сочленов иисусовой общины не только с богом, но и между собою, как члены **одного** тела. Как единое тело имеет много членов, и каждый из них имеет свою особую функцию и необходим для целого, так и в общине христа. Каждый сочлен имеет в ней свою особую задачу, от которой он не в праве уклоняться. Если страдает один член, то страдают вместе с ним и другие; если один в хорошем состоянии, то это идет всем на пользу. Каждый выполняет свою специальную, указанную ему роль на своей службе, которую только он в состоянии нести. Но так как каждый из них делает это только под воздействием духа, так как каждый чувствует себя внутренно связанным с другими, поскольку он в своей вере сознает себя в единстве со христом, и все спаяны друг с другом лишь постольку, поскольку у них имеется настроение христово (Римл. 15, 5 и сл.), то община является как бы **телом христовым**, а **христос — душою** этого тела (1 Кор. 12, 12—31; Римл. 12, 3—9).

Как крещение служит символическим выражением для смерти и воскресения со христом, так в **вечере** или **трапезе господней** находит свое символическое проявление указанная внутренняя связь последователей Иисуса в общем теле христовом: «Чаша благословения, которую мы благословляем, не есть ли приобщение крови христовой? Хлеб, который мы преломляем, не есть ли приобщение тела христова? Ибо все мы причащаемся от одного и того же хлеба» (1 Кор. 10, 16 и сл.). Впрочем, относительно этих двух стихов можно сомневаться, входили ли они в Послание в его первоначальном виде, и не включены ли они позже в контекст, к которому подходят только с натяжкою: ведь вообще вся глава 10-ая первого Послания к коринфянам, от ст. 1 до 21, уже по своей противоположности с гл. 8. производит впечатление позднейшей вставки[1]). Возможно, что община, в духе которой пишет Павел, первоначально знала только так наз. вечерю любви, агапу (на что имеется намек в 1 Кор. 11, 17—22. 23), т. е. общее яствие и питие членов общины в поминовение об искупительной жертве христа, при котором они чувствовали себя внутренно связанными со христом и тем самым одновременно друг с другом[2]).

---

[1]) Ср. **Völter**, Paulus u. seine Briefe (1905), 23 и сл.; далее **Schläger**, Krit. Bemerkungen zu 1 Kor. 10, в Theol. Tijdschrift XLVII, 483 и сл.

[2]) Ср. **Völter**, цит. соч. 41.

Все это понимание искупления, как оно обрисовано здесь, предполагает, как мы уже говорили, иудейский взгляд на плоть, согласно которому человек, приобретя благодаря падению Адама склонность ко греху, все же обладает и свободою самосильно, хотя и при поддержке свыше действующего в нем духа божия, преобразоваться в богоугодного, праведного человека.

Но как же быть, если плоть, как таковая, подчинена греху, даже прямо и есть само зло, — если она, по существу своему, есть «плоть смерти», оказывающая неодолимое противодействие божией воле к жизни, — если человек, несмотря даже на свое наилучшее намерение, при напряжении всех своих личных волевых сил, всего своего так наз. «внутреннего человека» (Римл. 7, 22), не имеет никакой возможности победить свои влечения? Как быть, если и закон, нисколько не служа человеку руководством и нормою поведения, только все глубже запутывает его в грех и бедствие, не оставляя ему надежды на выполнение велений закона? В этом случае, очевидно, непостижимо, каким образом могла примирительная смерть христа иметь искупительное значение, ибо от нее в самой плоти ведь ничто не изменяется; а это значит, что вера во христа не может производить на человека никакого облагораживающего и обновляющего действия. Так как человек в этом случае не виноват в своем поведении, поскольку он поступает не так, как хочет, а так. как вынужден, то ему нельзя и вменять его прегрешений. Но тогда прегрешения людские и не нуждаются в недополненном ничем искуплении чрез жертвенную смерть христа Иисуса, и следовательно, в этом случае, если все-таки основывать оправдание на вере во христа, спасительный акт христа должен иметь свой центр тяжести в чем-либо другом, а не в его смерти, которая, как таковая, оставляет незатронутыми существенные свойства человека. Но в чем тогда может заключаться значение искупительной смерти христа. как не в том, что чрез нее вводится в тело человека некоторое начало. которое, в отличие от обыкновенного духа. или человеческого «я», не дает себя подчинить плоти и тем самым обречь на смерть, но противостоит плоти и этим гарантирует жизнь индивидууму? Это начало должно быть явною противоположностью и плоти, и обусловленному плотью человеческому «я». Стало быть, это — б о ж е с т в е н н ы й д у х.

В этом смысле в Римл. 8. 2—4 говорится: «Закон духа жизни во христе Иисусе сделал меня свободным от закона греха и смерти. Ибо, что невозможно было для закона, потому что он был ослаблен плотью, то совершил бог, послав

своего сына в подобии греховной плоти и из-за греха осудив грех во плоти, дабы правда закона исполнилась в нас, ходящих уже не по плоти, а по духу».

Судя по этому, смерть христа не была, как раньше, чем то в роде искупительного взноса, который он уплатил греху, чтобы этим выкупить от него человека; она была, так сказать, запечатлением его победы над плотью, для осуждения которой христос послан был с неба богом. Христос тем победил плоть, что хотя он сам противостал греху в плотском образе и хотя вследствие этого грех и в нем, как и во всякой плоти, мог проявить свою силу, однако он все же не допустил его до осуществления. Этим грех был «осужден» во плоти. Этим он был, некоторым образом, поставлен в противоречие с самим собою: хотя ему надлежало господствовать и во плоти христовой, однако он не сделался в нем действительным. Его сила принципиально сломлена, его ядро уничтожено. Полное его уничтожение может быть теперь лишь вопросом времени. Но такое осуждение греха со стороны бога, такое упразднение его в собственнейшей его области, именно в плоти, только потому и было возможно, что сам христос явился в образе греховной плоти. А что он мог подавить и уничтожить грех во плоти, этим он обязан, в свою очередь, только тому обстоятельству, что у него плоть не была связана с существом его, как у остальных людей, что он в существе своем был духовным (пневматическим), или божественным существом, как это, прежде всего, обнаруживается в его воскресении. Ибо воскресением своим он перед лицом смертельного действия греха во плоти показал себя животворящим духом.

Конечно, и с изложенной здесь точки зрения дело христа является выражением божественной любви и милости. Христос был отдан, подобно отроку божию Исайи, из-за наших беззаконий и был воскрешен ради нашего оправдания (Римл. 4, 25). Но при этом все же остается истиной, что смысл спасительного акта здесь совсем не тот, который мы узнали раньше. Там речь шла, главным образом, о прощении грехов и о смерти искупителя, — об искупительной смерти для погашения счета грехов в долговой книге человечества, — смерти, благодаря которой оно возвращено в состояние непорочности. Здесь, правда, смерть искупителя также воспоследовала из-за наших беззаконий, однако ударение делается не на том, что она — искупительная смерть, а на том, что для плоти восстал в лице христа такой противник, которому она не могла противостоять. Осуждение греха во плоти чрез обитающий в ней дух составляет здесь подлинный смысл

посланничества христова, и не столько его смерть, сколько, наоборот, его воскресение, его торжество над плотью и его возвращение к своему божественному отцу служит доказательством той животворящей божественной силы, которая в состоянии преодолеть греховную плоть, а вместе с тем и смерть. Христос потому искупил нас от смерти, что чрез воскресение та сила, которая ранее была как бы замкнута в нем и связана с его телом, освободилась от уз и сделалась свободной. Ибо благодаря этому мы оказались в состоянии точно так же, как христос, чрез участие в означенной силе побеждать грех и смерть. Как люди плотские (саркики, или психики), мы подвержены смерти и отстранены от божественной благодати, потому что, как таковые, мы не можем исполнить закона божия. Мы должны сделаться духовными людьми (пневматиками), как христос, чтобы, подобно ему, обрести вечную жизнь. Но таковыми мы являемся только в том случае, если дух божий и в нас обитает, или, — так как дух божий тождествен с духом христовым, — если в нас имеется дух христов, причем последнее надо понимать не просто в субъективном, или психологическом, а в объективном, метафизическом смысле.

Каким образом осуществляется подобное обретение духа христова и, тем самым, соединение с богом?

И здесь ближайший ответ гласит попрежнему: чрез веру. Павел пытается разъяснить это на примере Авраама. Авраам не сомневался в обетовании божием, что у него, несмотря на возраст его и жены, из ее омертвевшего тела еще родится сын. Он верил в силу, во всемогущество божье, которое может и из смерти создать жизнь. Он был твердо убежден, что бог может исполнить то, что обещал. Поэтому вера была вменена ему в праведность, как сказано об этом в писании (Быт. 15, 6). Так и нам вменяется в праведность, если мы верим в того, кто нашего господа Иисуса воскресил из мертвых (Римл. 4, 17—24). Ибо вера в бога тождественна с верою в воскресение христово. Кто убежден в последнем, тот тем самым узнает на себе самом, подобно Аврааму, пробуждающую жизнь и творческую силу всевышнего, т. е. становится чрез него причастным тому духу, который и христа воскресил из мертвых, а в этом и состоит оправдание верующего. Последнее есть оправдание от духа и покоится, таким образом, на вере в воскресение христово. Оно увенчивает убеждение, что бог, воскресивший христа из мертвых, и нас возможет изъять от уничтожения. Более того: вера в животворящую силу божию, каковая проявляется в факте воскресения христова, есть

сама животворящая сила, т. е. она есть дух, который, в силу этого, уделяется человеку в вере и вместе с верою.

Кто предопределен к принятию и внутреннему усвоению евангелия, т. е. к вере, в сердце того воссиявает свет познания величия божия в лице христа: он познает во христе, подобии божием, самого бога, и это познание бога чрез посредство христа. это познание бога есть само, как таковое. познание божие во христе; но таким образом оно есть дух, который, как свет, испускает лучи во тьму плотской оболочки человека, освещая ее изнутри (2 Кор. 4, 3—6). Здесь человеческий дух сливается воедино с божественным. И так как только божественный дух, как это мы видели на примере мудрости, знает сокровеннейшие планы и намерения божьи (аналогично тому, как только дух человека прозревает нутро человеческое), то верующий чрез это обладание духом делается способным исследовать глубины божеств, проникнуть в спасительные решения божии; он узнает благодаря духу смысл смерти христовой, а именно: что дух, который ранее был заключен во христе и крикован к его человеческому облику и плотским формам, теперь стал свободным и изливается в верующих, чтобы в них проявиться в качестве животворящей силы, как он проявился раньше во христе.

Теперь лишь становится вполне понятным смысл слов, что демоны, распявшие господа, не совершили бы этого, если бы они имели понятие о божественном плане спасения. Они умертвили христа потому, что он посрамил их власть в своем теле, оказав противодействие греховной природе плоти, хотя сам был во плоти. Они чаяли чрез распятие господа восстановить свою, подвергшуюся опасности власть над плотью. В действительности они этим только лишили себя же своего владычества. Ибо вследствие смерти христа находившийся в нем дух получил возможность сообщиться и остальной плоти и в ней также осуществлять свое животворящее влияние. Крест, который демонами предназначен был к тому, чтобы принести миру смерть, даровал миру, напротив, как раз обратное, — спасение (1 Кор. 2, 8 и сл.).

Но, как мы уже говорили, дух, как таковой, есть дух христов. Иметь дух, сделаться едино с духом, быть объяту духом, быть во духе (Римл. 8, 15; 9, 1; 15, 19; 1 Кор. 12, 3; 2 Кор. 3, 3; 12, 18) — это все равно, что быть «во христе» (Римл. 6, 11, 23; 8, 12, 39; 9, 1; 15, 17; 16, 3, 7), а это, в свою очередь, означает то же, что «принять в себя христа» или «быть христовым» (Римл. 8, 9). Мистическое «во христе» со-

ответствует ветхозаветному «в господе» [1]). Через веру человек познает, есть ли в нем христос (2 Кор. 13, 5), а узнает он это по чувству возвышенности над обычною плотскою действительностью, охваченности, исполненности, воодушевленности и одухотворенности какою-то высшею силою (Римл. 8, 9).

И по ранее изложенной концепции точно так же дух христов обретается человеком чрез веру и производит внутри его преобразующее, обновляющее и освящающее действие. Но там ударение делалось на психологическом моменте, на субъективном настроении возвышенности над обычною, естественною действительностью, в связи с искупительным актом христа, а также на облагораживающем действии, производимом мыслью об этом акте на человека. Хождение «в духе христовом» состояло, по существу, только в следовании его смиренной, безгрешной и богоугодной жизни. Здесь, напротив, центр тяжести в понятии духа лежит в его объективном, метафизическом свойстве: дух считается неким светом, излучивающимся свыше внутрь человека, в его плотскую оболочку, каким то a priori чуждым ему самому, даже противоположным ему существом, которое устраивает свое обиталище в его «сердце», этом средоточии личной жизни [2]); дух рассматривается как начало, совершенно и всецело овладевающее человеком, в котором его собственный дух исчезает, как свет звезд перед солнцем, и действующее в нем не столько облагораживающим, сколько — и это прежде всего — оживляющим образом.

Правда, и там, как мы видели, понятие духа, соответственно античному воззрению, переходило в объективное и метафизическое, поскольку субъективные изменения верующей души истолковывались в то же время как действия божественного духа в человеке; однако это понимание все же так решительно отступало там пред субъективным, психологическим, что самоопределение человеческого духа или «я» им не упразднялось и обладание духом не исключало нравственной работы человека над самим собою. Здесь же дух является чем-то действующим наподобие естественной силы, производящей глубочайшее изменение в самом существе человека. Человеческий дух как бы демонически одержим божественным, лишен всякой свободы и самостоятельности, и

---

[1]) Ср. Deissmann, Die neutestamentl. Formel „In Chistus" (1892). По мнению этого автора, с выражением „во христе" у Павла связывается мысль о прямом „местонахождении в пневматическом христе".

[2]) Pfleiderer, цит. соч., 275.

если там оправдание некоторым образом было еще только идеальным, становясь реальным для человека, субъективно заслужившего таковое своим освящением, то здесь оправдание является чем-то случайно доставшимся человеку извне, а стало быть — психологически случайным: как сказано у Павла, человек оправдывается чрез одну только веру, без дел закона (Римл. 3, 28). Человек не *становится* освященным в той мере, как он сам работает над своим освящением, — он *есть* освящен, поскольку ему уделено от благодатного дара духа. Таким образом, оправдание не имеет здесь прежнего юридического значения, соответствующего духу иудейства; оно имеет характер чисто случайного, потому что не заслуженного, дара со стороны божественного дарователя. Оно потому только достается человеку, что он с восприятием святого духа принципиально переведен в состояние святости.

Это воззрение обнаруживает столь несомненные черты фантастического гносиса с его рискованной склонностью к сверхчеловечности и к отрицанию нравственной дисциплины, а своей христовой мистикой, своим уравниванием христа, духа, познания, света и жизни оно столь явно укладывается в рамки эллинизированного иудейского сектантства (к которому принадлежали и Оды Соломона), что едва ли можно усмотреть существенное различие в том, что Павел понятие познания (гносиса), на котором, по гностическому взгляду, покоится искупление, превращает в понятие веры. Ведь он в этом случае делает то же самое, что до него уже делал Филон, который также ставил спасение грешного человеческого рода в зависимость от божественной благодати, а эту последнюю обусловливал верою, причем он точно так же, как и Павел, прославлял Авраама с его верою в неправдоподобное, как образец праведности по вере [1]). Очевидно, понятие веры в приведенной связи не имеет значения, отличного от понятия познания в гностицизме вообще: вера есть тождество субъективного человеческого духа с объективным божественным, богопознание как в смысле познания божия, так и в познания бога, созерцание бога в его отобразе Иисусе христа, или гносис, как он дается в удел только людям духа; она в основе своей есть только субъективное психологическое выражение для духа и постольку является началом искупления, поскольку обладание духом освобождает человека от страха тленности, сообщая ему уверенность, что дух будет проявлять себя в нем в качестве живо-

---

1) *Филон*, De migr. Abr. 9 (I, 442); Quis rer. div. her. I, 485 и сл.

творящей силы точно так же, как во христе: вера во христа = = познание христа [род. пад. объекта] = познание христа [род. пад. субъекта] = дух = бог = жизнь [1]).

Связь представления о мессии с представлением о духе имеет свое начало в ветхом завете. «Дух иеговы, — читаем мы у Исайи 11, 2 о мессии, — почиет на нем, дух мудрости и разума, дух совета и крепости, дух ве́дения и страха божия». Из того же источника берет свое начало и представление, что мессианское время принесет с собою исполнение человека духом божиим и вытекающий из этого переворот в образе мыслей и в поведении людей (Езек. 11, 9; Иоиль 3, 1; Зах. 12, 10). Павел говорит об «освободившем нас от греха и смерти законе духа жизни в мессии Иисусе» (Римл. 8, 2); о свете богопознания, воссиявающем в сердцах людей (1 Кор. 4, 6). Следовательно, и здесь мы находим представление, что восприятие духа будет иметь следствием не только непосредственное познание бога, но одновременно с этим и прощение грехов, или оправдание.

Как мы уже видели, представление о духе сливалось в сознании античного человека с представлением о воде. Но существовала и «небесная вода», так называемая астральная водяная область. Она простирается от Козерога или от Стрельца, с которым восходит Дельфин, до Овна. Чрез эту воду должно пройти солнце, в ней оно должно очиститься от зимнего омрачения, прежде чем оно, достигнув знака Овна, принесет новую жизнь миру. Здесь заложены астральные корни таинства к р е щ е н и я. Человек также должен подвергнуться крещению; он также должен очиститься, должен, подобно солнцу, «умереть» в воде крещения (водная область = зима = царство смерти), чтобы во христе (Овен) снова ожить и испытать полное обновление всего своего существа (ср. выше, стр. 161). «Вы омылись, вы освятились, вы оправдались именем господа нашего Иисуса и духом бога нашего», — говорится в 1 Кор. 6, 11, — слова, указывающие на совершенно стихийное и прямо магическое действие крещения. А в гл. 12, ст. 13, мы читаем: «Все мы одним духом крестились в одно тело и все напоены одним духом». Здесь, следовательно, как и вообще в мистериальных религиях, крещение ставится, как одинаково важное условие для восприятия духа, наряду с возвещением путем слова, хотя необходимость этого и не явствует из всего предшествующего хода мыслей, и хотя это даже кажется прямо противоречащим ему. С одной стороны, Павел в 1 Кор. 1, 14—16 придает так

[1]) Deissmann, Paulus, 94 и сл.

мало значения крещению и говорит, что при основании коринфской общины он крестил только кой-кого, как бы мимоходом, а с другой стороны он же ставит в зависимость от крещения «во имя Иисуса» обладание духом и вытекающее из него оправдание и освящение человека! И в то время как он в изложенных выше мыслях основу соединения верующих в тело христово полагал, главным образом, в равенстве их настроения и в общем исповедывании христа Иисуса «господом», здесь он понимает единство верующих между собою и со христом совершенно в мистическом смысле и выводит его из восприятия одного и того же объективного духа чрез посредство крещения. Более того: он так решителен в понимании крещения, как в некотором роде чудодейственного магического средства, что одобряет обычай коринфян принимать крещение за умерших, — обычай, для которого мы находим соответствующие исходные пункты не только в язычестве [1]), но и в позднейшем иудействе (II Маккав. 12, 38—45), поскольку и им знакомы некоторые формы освящения с целью искупления умерших за их неправедные дела, хотя, конечно, не прямо в форме крещения за умерших.

Однако верующие достигают обладания духом — и это обладание в них обновляется и утверждается — не только чрез крещение , но также и чрез таинство трапезы господней. Уже из предыдущего изложения нам знакомы слова 1 Кор. 10, 16 и сл.: «Чаша благословения, которую мы благословляем, не есть ли приобщение крови христовой? Хлеб, который мы преломляем, не есть ли приобщение тела христова? Ибо все мы приобщаемся от одного и того же хлеба». Но если там приведенные слова, быть может, следовало понимать только символически, то в данной связи мы имеем перед собою безусловно мистическое соединение между христом и его последователями, совершающееся чрез причащение хлебом и вином. Павел не говорит, что верующие прямо пьют кровь христову и едят его тело, но он допускает какое-то таинственное отношение между вином и хлебом, с одной стороны, и между кровью и телом принесенного в жертву христа, с другой, и притом он понимает это отношение столь вещественно и натурально, что, по его мнению, те, которые в трапезе господней приобщаются тела и крови христовой, вступают в реальное общение с ним точно так же, как те, кто принимает участие в языческих жертвенных тра-

---

[1]) Ср. Платон, Госуд. II, 364 и сл.; Законы XII, 959; Abel, Orphica, 1885, fragm. 208; Olympiodor, Ad. Plat. Phaedon, гл. 32; см. также Hollmann, Urchristentum in Korinth, 1903, 22 и сл.

пезах, вступают в общение с демонами (1 Кор. 10, 14—22). Кто недостойно приступает к трапезе, тот погрешает пред телом и кровью господа и навлекает на себя смерть. Более того: болезни и смертные случаи в общине Павел прямо считает карами и предостерегающими указаниями на ожидаемое при всемирном суде наказание (1 Кор. 11, 27—32). Таким образом, трапеза господня, независимо от того, что она есть трапеза воспоминания по отношению к искупительной смерти христовой и включает в себе исповедание смерти и пришествия мессии, все же является прежде всего актом, при котором участники чрез вкушение мистической пищи и мистического пития вступают в ближайшее общение со христом и этим запечетлевают «новый завет», обетованный богом иудеям по Иеремии 31, 31 и сл., а именно то, что бог впишет свой закон в их нутро, откроет им, излив в них дух свой, полное познание своего существа и, прощая им их грехи, сделает их чрез то своим народом (1 Кор. 11, 24—26).

Мы считаем общепризнанным, что и это представление. в целом, не вытекает из предшествующего хода мыслей автора Послания, а внесено извне, причем и здесь опять позволительно думать о сродных культовых трапезах в языческих мистериях и связывать трапезу господнюю с ориентально-гностическими представлениями [1]). Господняя трапеза образует в этом смысле род народного суррогата единения с богом в акте духовного созерцания. Место внутреннего соединения с богом во духе заступило внешнее инкорпорирование бога чрез питие его крови и вкушение его тела. Гносис представляется здесь в акте чисто-натуралистического характера, благодаря которому богостановление человека превращается в одинаково доступный всем процесс; и только таинственные обряды, которыми окружен акт, напоминают еще о первоначальном исключительном и мистическом характере интеллектуального созерцания, которое все же возможно только для отдельных, осененных благодатью личностей, и до которого только очень немногие могут возвыситься. Будучи, по своему происхождению, исходным пунктом для понятия интеллектуального созерцания, каковое мы находим и вообще в естественных религиях, трапеза господня представляет в гностической духовной религии застывший пережиток первоначального натурализма либо возврат к последнему, находящий свое оправдание только в своем прак-

---

1) Ср. Alb. Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Testament 1898 28 и сл.; далее, Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum, Religionsgesch. Volksb. 1911.

тическом значении. Ведь ясно, что только лишь это натуралистическое переиначение в нечто внешнее, или перетолкование интеллектуального созерцания могло сделать гносис созидающим общину действием и искупительным принципом религиозной секты. Но таким образом в гностическом культовом объединении таинство господней трапезы должно было сделаться центральным пунктом религиозной деятельности.

И в митраизме вкушение хлеба и вина или воды производилось обычно с освящением по определенным формулам, причем сходство этого религиозного обряда до того беспокоило первых христиан, что они решались объяснить его себе только дьявольским подражанием их трапезе господней [1]). Но безусловно неправильно относить образование такого обряда в языческих мистериальных религиях лишь ко второму столетию нашей эры, как это делает Schweitzer [2]), и отрицать, что эти религии могли оказать влияние на Павла. Ведь если мы знаем их более точно лишь в их сформированном виде на Западе, то сами по себе они гораздо древнее второго христианского столетия и процветали в передней Азии задолго до того, как вступили в свет западной культуры [3]). И разве для их воздействия не было известных исходных пунктов также внутри иудейства? «Приходите, вкушайте мою пищу и пейте вино, которое я смешала!»—восклицает мудрость в Притчах 9, 5. Не было ничего проще для иудейского гностицизма, как сослаться на эти слова, когда он мыслил чрез вкушение освященного вина и освященного хлеба инкорпорировать в себя мудрость, которую он считал тождественной с духом божиим, а тем самым и со христом [4]).

---

1) Иустин, Апол. I, 66.

2) Geschichte der Paulinischen Forschung, 150 и сл.

3) Ср. Bousset, Kyrios Christos, VIII и сл.

4) По древне-индусскому представлению, при жертвенной трапезе черты земного и небесного Сомы переплетаются, и при торжественном вкушении напитка Сомы жрецом вкушается сам лунный бог Сома. Так и гностик пьет как бы из „лунной чаши"; вино, по его представлению, превращается в „жизненный сок", в „кровь" культового бога, и верующий наслаждается тою небесною жидкостью, которую индус эпохи Вед предполагал содержащейся в луне. И точно так же хлеб только потому считается „телом" господа, что он дает выражение такой же связи земного предмета с небесным. Луна есть чаша, полная сомы; она наполнена оживляющей небесной водой, и последняя тем легче могла быть истолкована как кровь, что ведь кровь во всей древности понималась как носительница жизни и видимая заместительница души. Но луна, как производящее влажность, плодоносящее и питающее светило, есть вместе с тем и небесный хлеб, и в качестве такового она может быть вкушаема верующим в сакраментальной пище

Обретение жизни

Если через веру и благодать люди воспринимают дух христа и таким образом соединяются в одно тело с христом, т. е. с самым началом жизни, то из этого мистического соединения вытекает, что они поставлены в такое же отношение к греховной плоти, как христос к своему телу: они освобождены от телесного рабства, грех утратил власть над ними, их «внутренний человек», т. е. их «я», которое само по себе не могло сопротивляться плоти, восторжествовало над телом; из мертвых, в число которых человек попал вследствие своей плотской зависимости и вытекающих отсюда греховных свойств, он воскрешен подобно тому, как христос, благодаря своей духовной сущности, победил смерть и ее господство. Следовательно, воскресение обеспечило человеку тот самый дух, который во христе восстал из мертвых или вновь обрел свою чистую сущность (Римл. 8, 10 сл.).

Но христос — сын божий. Следовательно, все те, которые с христом едины и которые, как и он, водимы духом божьим, тоже являются «сынами божьими» [1]), а сам христос — «перворордным между многими братьями» (Римл. 8, 14, 29). Дух, который принял христос в вере и крещении, — это «дух усыновления», что дает нам право взывать: «Авва, отче!» Сей самый дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети божьи. А если дети, то и наследники божьи, и сонаследники христу — не только в том смысле, что мы вместе с ним страдаем и, вследствие его тождества с нашим духом, в самих себе испытываем его смертный удел, но и постольку, поскольку мы вместе с ним прославляемся (Римл. 8. 15—17).

как тело его бога, с таким же основанием, с каким он через питие жертвенной чаши инкорпорирует в себя кровь спасителя. Как луна разделяется невидимою рукою и все же в каждой из этих частей остается цельной, так и участники гностической культовой трапезы вкушают всего бога, хотя каждый из них съедает только часть преломленного хлеба, и все они этим внутренно связываются в одно тело божие (см. Niemojewski, Astrale Geheimnisse des Christentums, 1913, 42 и сл. О луне, как о хлебе, см. Иерем. 7, 18; 44, 19; далее Riehm, Handwörterbuch des bibl. Altertums, 2 Aufl., 1, 892). Такие и подобные мысли предносились, повидимому, и Павлу или его общине при установлении господней трапезы, хотя, конечно, со многими видоизменениями; ведь, например, связывание вина с кровью христовой заключало в себе намек не только на оживляющее и одушевляющее действие „жизненного сока“, но и на смерть мессии, и тем самым давало выражение идее жертвы и искупления. Сравни ко всему сказанному и мой труд: Die Chrystusmythe, 1, 89 и сл.

[1]) Это выражение восходит к Осии 1, 10 (также Второзак. 14, 1), где сказано, что во время спасения благочестивые израильтяне будут называться „сынами бога живого“.

Ибо, кого бог предузнал, т. е. кто благодаря познанию божию, как в субъективном, так и в объективном смысле, принят в его существо, тех он предопределил быть подобными образу сына своего. А кого он предопределил, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил (Римл. 8, 29), т. е. наделил их нетленным телом, благодаря которому они переживут смерть обыкновенного земного тела и обретут вечную жизнь. (Там же).

Пока еще мы пребываем в плотском теле. Поэтому наше познание еще далеко от совершенства. Мы все еще смотрим на духовную основу вещей «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно»—так сравнивал Филон простое, посредственное познание бога, вытекающее из его явления в мире, с созерцанием бога в зеркале. Мы видим его только как бы окутанным в чувственную оболочку, подобно тому, как смысл загадки скрыт в его словах. И хотя мы, как пневматические люди или люди, живущие по духу, внутренно просвещены, хотя мы, вследствие тождества нашего духа с божьим духом, уже теперь приобщаемся к актам таинства, познавая скрытый смысл св. писания, таинственно намекающего на христа, или же проникая вместе с духом в глубины божества и в наших внутренних переживаниях постигая скрытые на небе тайны (1 Кор. 13, 2)—подобно Павлу, утверждающему, что он восхищен был до третьего неба, в рай, и слышал неизреченные слова (2 Кор. 12, 2—4)—все же достичь полного познания нам и теперь еще препятствует наше плотское тело, способное рассматривать вещи только в свойственных ему формах, т. е. тем или иным чувственным образом. Но настанет день, когда мы встретимся с богом лицом к лицу, когда мы сможем познать его так, как мы сами им познаны, т. е. без всякой оболочки и посредничества (1 Кор. 13, 9 — 12).

Следовательно, восприятие духа отнюдь не означает немедленного освобождения от плотского тела. Тело и теперь еще продолжает существовать. Но когда в него вселяется дух, оно изменяется, становится не тем, чем оно было раньше и его сила, как уже было сказано, в корне подрывается. Оно мертво или, во всяком случае, находится в состоянии отмирания. Поэтому и мы уже больше не связаны с телом, как это было раньше, и не подвержены смерти, а связаны с духом, решительно освобождающим нас от плоти, гарантирующим нам окончательную победу над плотью и тем самым обеспечивающим нам жизнь (Римл. 8, 12 сл.). Хотя в этом и заключается одновременно призыв к борьбе с плотскими вожделениями, но это не потому (как раньше), что христос умер за нас и своей покорной и любвеобильной жертвенной

смертью явил нам пример подобающего отношения к плоти, а потому, что, восприяв дух, мы должны действовать соответствующим образом и даже с внешней стороны проявлять свою духовную природу. Логическая последовательность требует, разумеется, чтобы обладающий духом не только не помышлял о грехе, но и не был способен грешить, потому что с вселением духа мощь его тела исчезла. Но Павел не делает этого вывода, повидимому, вследствие сомнительной приемлемости подобного требования с этической точки зрения. Поэтому можно ограничиться указанием на то что, согласно изложенным взглядам апостола, возможные проступки людей, живущих по духу, следует, во всяком случае, рассматривать не как смертные грехи, а лишь как предсмертные конвульсии погибающего в нервной борьбе плотского тела. Каковы бы они ни были по своей природе, они уже не могут лишить христианина надежды на его окончательное реальное освобождение.

Правда, пока еще искупление тела даже для восприявших дух не выходит за пределы надежды (Римл. 8, 23 и сл.). Но что эта надежда их не обманет, доказывает восприятие духа, которое как бы гарантирует им грядущее величие (Римл. 8, 23; 2 кор. 1, 22; 5, 5). Сама по себе надежда не является, конечно, созерцанием, ибо тогда она не была бы надеждою; но она позволяет верующему с твердой решимостью и терпением ждать того момента, когда она исполнится. И не только люди, вся тварь ждет вместе с ними откровения сынов божьих. И она, подверженная бренности и страдающая от рабства тления, — и она должна быть освобождена и приобщена к величию детей божьих и к их искуплению от греха и зла (Римл. 8, 19 — 23). Уже теперь дух подкрепляет верующих в их немощах и указывает им, как они должны молиться. Когда они, обращаясь к господу и чувствуя свое бессилие и убожество, способны проронить только воздыхания нечленораздельные, сам дух ходатайствует за них перед богом, и бог, испытующий сердца, знает мысли духа (Римл. 8, 27). Но так как дух составляет с возвеличенным христом одно целое, то мы можем сказать, что воскресший христос, сидящий одесную бога, вступается в своей любви за них (Римл. 8, 34). Точно так же Филон рассматривает логос, как ходатая и защитника людей, а иудейское народное поверье поручает архангелу Михаилу заступничество за дела человеческие перед богом. Если же бог за нас, то кто против нас? От любви мессии никто не может нас отлучить. Какие бы страдания ни предстояли нам еще на земле, любовь христа, которая едина с любовью бога,

соединяет нас, живущих по духу, с богом. Поэтому за нами обеспечена победа над плотью и ни жизнь, ни смерть, ни земные или небесные силы не смогут воспрепятствовать нашему конечному торжеству (Римл. 8, 31 — 39).

Большей уверенности в спасении, большей гарантии искупления быть не может: ведь верующие, обладающие духом христовым и соединенные с ним в одно тело, уже обрели вечную жизнь, к которой они стремились: в сущности им вовсе не приходится ждать царства божьего, так как они уже теперь как бы авансом получают его в мире и радости святого духа (Римл. 14, 17). Раз христос восстал из мертвых, то это имеет силу и для тех, кто во христе или кто един с ним духом. Они — уже граждане его царства; нет надобности, чтобы оно когда-либо настало, так как оно уже существует, лишь слегка скрытое под оболочкой земной жизни. Хотя они еще и облечены в плотское тело, но за чувственными очертаниями последнего скрывается высшее тело, лучезарное духовное тело; это духовное тело и есть то истинно-живое, что остается в них после того, как плотское тело осуждено на отмирание и уже мертво.

Буква убивает, дух же животворит. Если же служение смертоносным буквам, начертанному на камне моисееву закону, так сияло величием, что израильтяне не могли глядеть на лицо Моисея, то насколько величественнее должно быть сияние пневматического тела при его служении духу! Если уже служение ветхому завету, при всей его бренности и греховности, способно было временно окружить Моисея сиянием славы, то насколько величественнее должно быть служение новому духу, которое предопределено как служение праведности и нетленности! Моисей положил на лицо свое покрывало, чтобы израильтяне не заметили конца его преходящего небесного сияния (Ис. 34, 29—35). Результатом этого является теперешнее ослепление их умов, ибо по сию пору, когда они читают моисеев закон, это покрывало лежит на их сердцах, так что они и не подозревают, что ветхий завет уничтожен христом. Те же, кто с непокрытым лицом, как в зеркале, взирают на славу господню, преображаются в тот же образ от славы в славу, ибо они, как таковые, едины с духом господним (2 Кор. 3, 6—18). Или, вернее, они не преображаются, а уже преображены, уже теперь носят лучезарное тело духа в своих бренных телах, как сокровище в глиняных сосудах (2 Кор. 4, 7). И если внешний человек истлевает, то внутренний со дня на день обновляется. Однако, уже во временном проявляется у живущего по духу его высшая божественная сущность: в знамениях и чудесах, ко-

торые он совершает силой духа божия (Римл. 15, 19; 2 Кор. 12, 12), в гносисе, благодаря которому он уже теперь, хотя и не в совершенстве, обладает даром проникновения в скрытые на небе тайны [1]) и, наконец, в нетленности, которая, по мнению Павла, проявляется в том, что живущий по духу способен сопротивляться всяким гонениям и опасностям и даже смерти — «мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем. Всегда носим в теле мертвость господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (2 Кор. 4, 9—11. «Святые» должны будут судить мир, подобно тому, как праведник Премудрости Соломона будет поставлен богом для суда над людьми (1, Кор. 6, 2). И эту функцию приписывает себе апостол уже теперь, не благодаря своей собственной силе, но благодаря силе живущего в нем христова духа. Ибо он не только считает себя вправе даже издалека осудить «от лица христова» блудника из коринфской общины и предать его сатане во измождение плоти, дабы был спасен его дух [2]), но и самого себя он называет благоуханием христовым богу в спасаемых и погибающих: для одних запах смертносный на смерть, а для других запах живительный на жизнь (2 Кор. 2, 15).

Таким образом, благодаря сошествию христова духа на верующих «д е н ь г о с п о д а» в известном смысле уже наступил. Этот день, день страшного суда, должен повлечь за собой конец всех вещей, и треволнения и боязливая неуверенность, с которыми благочестивые ждали этого дня,

---

[1]) Здесь тоже просвечивает первоначально астральный характер всего этого гносиса. Ибо те скрытые на небе тайны (1 Кор. 2, 7; 13, 2), разгадывание которых принадлежит к дарам духа и о важнейшем из которых в Посл. к римл. 14, 25 сл., говорится, что о ней от вечных времен было умолчено, но что она ныне явлена, и чрез писания пророческие, по повелению вечного бога, возвещена всем народам для покорения их вере, — эти тайны несомненно касаются расположения созвездий по отношению друг к другу и к солнцу, откуда знающий или посвященный может вывести заключение о божественном начертании плана мира. Приведенные слова Послания к римлянам снова заставляют нас вспомнить прежде всего крест, в связи с которым была посрамлена мудрость демонов. В качестве зимних звезд последние приняли крест за символ смерти, посредством которой они во время осеннего равноденствия низвергли „величие господне". Но посвященный богом знает, на основании выше приведенных пророческих мест, трактующих о смерти искупителя, главным образом, главы 53 Исайи, что крест как весенний крест, одновременно является и символом новой жизни, спасения от зимней власти тьмы, и черпает отсюда уверенность в своем собственном спасении (ср. K a b i s c h, цит. соч., 222 и сл.).

[2]) Это место послужило, как известно, церкви правовым основанием для еретических процессов и распространения инквизиции и в чрезвычайной мере содействовало разжиганию религиозного фанатизма и умножению умышленно вызванных во всем мире страданий.

уступили место глубокому спокойствию. Сокрушение повело также к уничтожению власти демонов, которые до того, пребывая во плоти, подчиняли своему господству души и повелевали всем миром. Этот старый, противный богу, мир уничтожил своею смертью христос, и проходит образ мира сего (1 Кор. 7. 31).

Воскресение христа положило начало новой эре. Нагонявший страх конец мира уже наступил. Те, кто во христе, спасены и уверенно глядят на дальнейшее развитие вещей. Ибо оно не сможет подвергнуть их существенному изменению, а явится лишь завершением и подтверждением того, что уже выявилось в своем первоначальном виде и с каждым днем принимает все более ясные очертания. Поскольку, следовательно, с этой точки зрения спасение зиждется на мистическом соединении с христом и на мысли, что последнее ставит верующих уже теперь в такое положение, какое иудейским благочестием обычно связывалось с наступлением конца мира, постольку этот взгляд Павла можно с полным основанием назвать, как это сделал Швейцер, «эсхатологической (связанной с представлением о конце мира) мистикой». Крещенный не спасается, но уже спасен. Вся его теперешняя жизнь есть не что иное, как предсуществование того неземного бытия, на которое устремлены все упования религиозного человека. Он уже в настоящее время живет в вечности. Он не умирает, но уже умер, или, вернее, мертв в своем теле, в то время как в отношении духа он уже здесь, на земле, ведет неземную жизнь, подобно тому, как согласно индийскому мировоззрению дух святого заранее погружается в нирвану и наслаждается ею уже в этом мире. Тем самым смерть перестает быть страшной. Сознавая свою нетленность человек уже теперь здесь, на земле, переживает все радости своего грядущего неземного существования.

Итак, основная проблема Павловой метафизики, т. е. вопрос о том, как можно спастись от угрожающей людям погибели, получила свое разрешение.

Вполне понятно, что с точки зрения этого миросозерцания грядущий конец теперешнего состояния должен наступить для верующих гораздо скорее, чем с других точек зрения. Если неуверенное в спасении традиционное иудейское благочестие невольно отодвигало конец мира как можно дальше, чтобы самому выиграть время, то мистика Павла, напротив, с горячим нетерпением ждет того дня, когда царство божие, которое внутренно уже наступило, обнаружится и вовне. Ведь она убеждена, что от этого она не только ничего не потеряет, но, наоборот, выиграет и достигнет цели своего

глубочайшего стремления. Поэтому у Павла красной нитью проходит мысль, что конец мира близок и что очень недалек момент, когда теперешний мир распадется и уступит место новому веку (Римл. 13, 11 сл.; 1 Кор. 7, 29. 31; 10, 11, 15, 51). В этом отношении Павел солидарен с апокалиптикой Ездры и Варуха (Ездры, 7, 26; 10, 27), где сказано, что в конце всех дней появится невидимый град и покажется скрытая земля, что также указывает на то, что царствие божие уже налицо, но еще скрыто, и что в свое время оно сделается видимым (Вар. 82, 2; 83, 1; 85, 10). Разница лишь та, что настроение, с каким верующий в христа Павел взирает на конец мира, радостное, полное надежд и уверенное, в противоположность мрачной неуверенности и судорожному страху традиционной иудейской апокалиптики.

Воскресение.

Что касается вопроса о том, как представляет себе Павел конец мира, то и в этом пункте его воззрения отнюдь не отличаются последовательностью и непререкаемостью.

Обстоятельнее всего высказался он по данному поводу в 15-й главе Первого Послания к коринфянам. Здесь воскресение мертвых всецело зиждется на воскресении христа. Тот факт, что христос восстал из мертвых, должен обеспечить воскресение и всем тем, кто умер, веруя в него. Ибо все наши надежды опираются на христа, и прежде всего, разумеется, надежда на воскресение; не будь ее, мы были бы самыми несчастными из людей. Но, как мы уже видели, христос является антиподом Адама. Подобно тому, как при содействии последнего в мир проникли смерть и грех, так благодаря христу грех был устранен, но тем самым была уничтожена и смерть. Христос воскрес из мертвых потому, что он принес себя в жертву за грехи людей. В нем грех был отнят у людей. Следовательно, и его воскресение из мертвых должно стать благодатью для очищенных от греха людей и распространиться на них. Очистительная жертва христа во имя человечества имеет, очевидно, смысл только в том случае, если она обеспечивает воскресение тем людям, за которых христос умер.

Раз это твердо установлено, то проблема воскресения не должна нас больше озабочивать. Как семя должно умереть и быть похоронено, чтобы воскреснуть с новым телом, так и человек. Плоть и кровь не могут наследовать царствия бо-

жия, и тление не наследует нетления. Напротив, тленному надлежит облечься в нетленное, а смертному в бессмертное; другими словами, прежде чем войти в царство божие, человек должен освободиться от земного тела. Представить себе это совсем не трудно. Уже наблюдение над природой убеждает в существовании различных видов плоти. Точно так же существуют тела земные и небесные, душевные тела, состоящие из земного вещества и погибающие вследствие смерти, и духовные тела, состоящие из небесного т.-е. звездного вещества (точнее: вещества Млечного пути, как астрального представителя духа; здесь следует иметь также в виду представление о Млечном Пути, как о пути возносящихся к небу душ!), озаренные сиянием духовного мира и потому не подверженные разложению, которое свойственно обыкновенному телу. Подобно тому, как первый человек, Адам, был сотворен из земли и, следовательно, обладал земным телом (Быт. 2, 7), — второй человек, христос, сошел с неба и является поэтому обладателем небесного (астрального) тела. В соответствии с этим и людям, находящимся под влиянием Адама, присуще, по образу этого первого человека, земное тело, а люди, находящиеся под влиянием христа, будут наделены, по образу этого второго человека, небесным телом. Итак, сеется в тлении, восстанет в нетлении. Сеется в уничтожении обыкновенного земного тела, восстает в славе небесного лучезарного или астрального тела. Сеется тело душевное, восстает тело духовное (1 Коринф. 15, 35—44; 46—50; 53). Когда же тленное облечется в нетленное и смертное обретет бессмертие, тогда смерть будет поглощена победой, смерть лишится своего жала [1]), и бог даст победу верующим через Иисуса христа, их господа (там же, 57).

Предпосылкой этого хода мыслей является убеждение, что воскресение распространится только на тех, кто внутренно един с христом и благодаря вере в него обрел праведность. Подобно тому, как надежда на спасение опирается на веру в невинную искупительную смерть христа, — вера в собственное воскресение зиждется на том, что христос воскрес из мертвых. «Если христос не воскрес, то вера наша тщетна» (1 Коринф. 15, 14). Во христе все оживут (1 Коринф. 15, 22). Следовательно, воскреснут только праведные. Поэтому надлежит быть неповинным вплоть до дня господа (1 Коринф. 1, 8), когда явится христос и откроет страшный

---

[1]) „Жало смерти" — астральный образ, относящийся к созвездию Скорпиона, эмблеме солнечной смерти, красующейся при входе в небесное царство мертвых, астральный ад (см. мою книгу „Makusevangelum" 133).

суд (1 Коринф. 1, 7 сл.; 4, 5). Тогда господь осветит скрытое во мраке и обнаружит людские намерения (1 Коринф. 4, 5). Каждый получит свою награду по своему труду (1 Коринф. 3, 8; 4, 5). Злодеев же ожидает погибель (1 Коринф. 3, 17; 2 Коринф. 11, 15).

Итак, согласно приведенному толкованию, день суда и конца мира совпадает с днем так называемой парузии, пришествия христа. Но это не соответствует тому, что имеется в виду в 1 Коринф. 15, 23 — 28 и 51. Ибо здесь говорится о том, что конец уже начался одновременно с воскресением христа и что непосредственный конец мира, когда теперешний материальный мир будет уничтожен и уступит место новому, духовному миру, будет отделен междуцарствием христа от дня пришествия последнего и вместе с тем от дня воскресения его приверженцев, а власть ангелов и силы тьмы и растления будут постепенно оттеснены христом в открытой борьбе и в конце концов будут окончательно побеждены. Об особом страшном суде здесь нет и речи. При звуке последней трубы мертвые, но лишь постольку, поскольку они на стороне христа, воскреснут нетленными, а оставшиеся еще в живых праведные в миг обратятся в чистых духов, и обе категории обращенных, совместно с христом, примут участие в уничтожении господства демонов. Последней будет истреблена смерть, которая, согласно вышеизложенному взгляду, исчезнет одновременно с воскресением праведных. Только тогда наступит конец, который, по представлению Павла, будет, повидимому, связан с обусловленным уничтожением смерти воскресением всех, в том числе и нечестивых, после чего христос-покоритель передаст власть своему божественному отцу и сам смиренно подчиниться ему, «да будет бог все во всем» [1]).

Относительно того, что этот взгляд зиждется на 3-ьей книге Ездры 7, 28 сл., нет разногласий. «Мой сын Иисус», говорится здесь, «откроется с теми, которые с ним, и оставшиеся будут наслаждаться четыреста лет. А после этих лет умрет сын мой, христос, и все люди, имеющие дыхание. (И обратится век в древнее молчание на семь дней, подобно тому, как было прежде, так что не останется никого). После же семи дней восстанет век усыпленный, и умрет век побежденный. И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища отдадут вверенные им души. Тогда явится всевышний на

---

[1]) Cp. M. Brückner, „Die Entstehung der Paulin. Christologie". 174 и сл. Völter, ук. соч. 64, 133.

престоле суда, и пройдут беды, и окончится долготерпение». Там же упоминается и о трубе. «Затем вострубит труба с шумом, и когда услышат ее, все внезапно ужаснутся. И увидят люди избранные, которые не испытали смерти от рождения своего, и изменится сердце живущих и обратится в чувство иное: ибо зло истребится, и исчезнет лукавство; процветет вера, побеждено будет растление, явится истина, которая столько времени оставалась без плода» (3 Ездры 6, 23 и сл.). О борьбе с демонами идет речь уже у Ис. 25, 3 и сл. Даже представление о том, что в качестве последнего врага мессии будет уничтожена смерть, восходит к Ис. 25, 8 и встречается в апокалипсисе Варуха 51, 1 и сл., где мы находим также гипотезу преображения праведных через небесное лучезарное тело.

Не подлежит сомнению, что со своими фантазиями о конце мира апостол вращается в сфере представлений иудейской апокалиптики. Подобно тому, как последняя связывает представление о близости конца мира с гипотезой предшествующего ему периода страха и печали, так называемой «скорби мессии», и при том особенно тяжкие напасти возвещает замужним женщинам (3 Ездры 6, 21), так и Павел подкрепляет свой совет не вступать в брак указанием на предстоящую великую нужду и напасти (1 Коринф. 7, 26). И если он говорит о том, что святые будут судить мир и ангелов (1 Коринф. 6, 2), то при этом он имеет в виду не только Премудр. 3, 8 (4, 16), где идет речь о том, что воскресшие праведники будут судить язычников и народы, но также взгляд иудейской апокалиптики относительно праведных, которые превзойдут ангелов в славе и величии.

Приведенный отрывок из 3-ей кн. Ездры, трактующий о воскресении и междуцарствии мессии, указывает на то, что это междуцарствие окончится через 400 лет смертью мессии. Об этом у Павла не могло быть, конечно, и речи, так как все должны были стать живы во христе и сам христос был провозглашен животворящим духом. В остальном же только что изложенный (опирающийся на 3-ю кн. Ездры) взгляд на конец мира несомненно соприкасается с теми рассуждениями Павла, где христос изображался как совершенно естественное оживляющее начало, а связь верующих с христом — как реальное пребывание в нем или как мистическое соединение индивидуальных духов с духом христа в единое духовное тело. И тогда становится понятным, каким образом, при звуке последней трубы, оставшиеся в живых благочестивые могут быть вмиг преображены, а мертвые — воскреснуть, облеченные в нетленные духовные

тела: ведь здесь идет речь не о поголовном создании новых духовных тел и действительно чудесном преображении живых, но лишь о том, что появятся и станут видимыми уже имеющиеся налицо, но только находившиеся до сих пор в скрытом состоянии духовные тела. «Само собой разумеется: если христос действительно живет в верующих, если все они, вследствие растяжимости и многоделимости пневмы, составляют части его, то в тот момент, когда откроется он, должны появиться и они. На зов трубы он сойдет с неба и на тот же зов он восстанет в своих многочисленных членах, которые до того спали в земле» [1]). Земные тела спадают с людей; в виде единого организма, отдельные части которого образуют духовные тела искупленных смертных, предстает христос в своем величии.

Это и есть то «откровение сынов божьих», о котором идет речь в Посл. к римл. 8, 19: праведные открываются в своем истинном духовном естестве, в своих лучезарных телах, находившихся раньше в скрытом состоянии. Их прежнее плотское тело исчезает, и «усыновление», к которому должны тем самым приобщиться верующие, становится действительно тем, как оно охарактеризовано в Посл. к римл. 6, 23: спасением нашего тела, как в смысле освобождения от прежнего греховного плотского тела, так и в смысле появления нового чистого духовного тела. В этом отношении воскресение является уже не последствием особого суда, о котором, как уже сказано, в приведенном здесь рассуждении ничего не говорится, но столь же естественным и само собой разумеющимся процессом — вселением духа в верующих и связанных с этим обретением лучезарного тела; и самое воскресение осуществляет не христос, но господь, пробудивший христа от смертного сна и ниспославший его с неба, — осуществляет воскресение через христа, и именно «потому, что все последователи последнего, благодаря своей телесной реальной общности с его духовным телом, причастны к той жизни, которая восторжествовала при содействии бога в его теле» [2]).

С этой гипотезой уже в земном теле скрытого духовного тела согласуется, повидимому, также взгляд на воскресение, изложенный во Втором посл. к коринф. 5, 1; «Ибо знаем, что когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небес-

---

1) Kabisch, ук. соч. 282.

2) Kabisch, ук. соч., 285; ср. там же 305—309.

ное наше жилище; только бы нам и одетым не оказаться нагими. Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное было поглощено жизнью. На сие самое и создал нас бог и дал нам залог духа». Таким образом верующий будет сейчас же после своей смерти облечен в небесное тело, и в этом теле он будет жить на небе, своей истинной, настоящей родине.

Этот взгляд, как сказано, может быть согласован с гипотезой уже теперь скрытого в верующем духовного тела; но в то же самое время он противоречит всем остальным воззрениям Павла, согласно которым воскресение верующих должно быть связано с пришествием христа (1 Коринф. 1. 7 и сл.; 15, 23, 51 и сл.; 2 Коринф. 4, 13 и сл.). Он отличается от последних еще в том отношении, что апостол говорит здесь снова о суде, которому должны будут подвергнуться также уже находящиеся на небе, освобожденные от своих материальных тел христиане: «Ибо всем нам должно явиться пред судилище христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле,—доброе или худое» (2 Коринф. 5, 10). Что этот взгляд в сущности лишен всякого здравого смысла, так как обладание духовным телом, надо полагать, зависит именно от поведения человека, облеченного в обыкновенное земное тело, а пребывание верующих на небе уже само по себе является предпосылкой их оправдания, — на этот счет не приходится распространяться. Повидимому, апостол даже там, где он понимает воскресенье в мистическом сысле, как непосредственное уничтожение земного тела и появление небесного тела вследствие духовной общности верующих с христом, не может вполне отделаться от традиционной иудейской гипотезы страшного суда, как бы она ни была ненужна, более того, неуместна в указанном контексте.

В остальном же приведенный отрывок из Второго послания к коринфянам обнаруживает большое сходство этого мистического взгляда Павла на воскресение с эллинистическим мировоззрением и, в особенности, с александрийским учением о премудрости. У Псевдосоломона в отрывке, восходящим к «Федону» Платона, мы обнаруживаем почти полное тождество с приведенными словами Павла:

«Тленное тело отягощает душу,
и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум.
Мы едва можем постигнуть и то, что на земле...
А что на небесах — кто исследовал?».

(Премудр. Соломон, 9, 15 и сл.).

Но и мысль о том, что праведные тотчас же после своей смерти преображаются и прославляются господом и, вследствие противоположности между внешним и внутренним человеком и убеждения, что они уже теперь обладают бессмертием, относятся к земным страданиям, как к простым испытаниям, совершенно хладнокровно, — эта мысль также встречается в сочинении александрийца. Хотя они — так говорит о праведных книга Премудрости Соломона 3, 4 и сл. — и подвергаются наказанию с человеческой точки зрения, но

«надежда их полна бессмертия.
И, немного наказанные, они будут много облагодетельствованы...
Надеющиеся на него познают истину,
и верные в любви пребудут у него...
Нечестивые же, как умствовали, так и понесут наказание
за то, что презрели праведного и отступили от господа»[1]).

Совершенно неиудаистично также представление о душевной наготе. Оно было бы понятно только на почве такого воззрения, которое, подобно эллинизму, резко противопоставляло бы друг другу тело и душу, что, однако, абсолютно не соответствовало иудаизму. Но, по счастливому совпадению, мы имеем возможность установить источник, который имел перед собой автор послания, повествуя о происходящем вскоре после смерти возвращении души к богу и ее водворении у господа, в противоположность ее теперешнему пребыванию в земной телесной оболочке, вдали от бога. В 102-м письме Сенеки к Люцилию мы читаем: «Когда придет день, в который это тело, где божественное обретается рядом с человеческим, будет уничтожено, я оставлю тело там, где я его получил, себя же самого верну богам. Правда, я и сейчас пребываю недалеко от них, но меня обуяло земное бремя. Теперешняя смертная жизнь только преддверие более длительной лучшей жизни. Новое начало, новые условия ожидают нас. В настоящее время мы можем терпеть небо только издалека. Так гляди же бодро на тот решающий час; он будет последним только для тела, но не для души. На то, что находится вокруг тебя, смотри как на обстановку харчевни; ты должен пуститься в дальнейший путь. Нагими мы пришли в мир, нагими же мы снова вознесемся. Кожа, наша самая верхняя оболочка,

---

[1]) Повидимому, это и есть тот намек на суд, который побудил и автора Второго послания к коринф. 5, 10 воспринять представление о суде в совершенно ином, характерном для него понимании.

отделится от нас, а вслед за ней — плоть и кровь (ср. изречение Павла, 1 Коринф. 15, 50: «Плоть и кровь не могут наследовать царства божия»). День, которого страшатся, как будто он последний, есть день рождения вечности. Сбрось с себя ношу, отчего ты колеблешься? Откинь со спокойной душой твои члены, которые теперь тебе более не нужны, и тело, в котором ты достаточно долго обитал; пусть оно распадется, будет похоронено и уничтожено! Разве эти вещи принадлежат к твоему существу, что ты так цепляешься за них? Нет, ты только покрыт ими, это только твое облачение. Настанет день, когда ты освободишься от этой оболочки и выйдешь из твоего убогого, скверного телесного жилища. Избавляйся уже теперь, насколько это возможно, от него. Освобождайся от всего, что не является для тебя настоятельно необходимым. Стремись уже здесь к более возвышенному. Когда-нибудь перед тобой раскроются тайны природы, тьма исчезнет, яркий свет польется со всех сторон. Представь себе, что это будет за блеск, когда одновременно воссияет множество звезд! Я жил во тьме, скажешь ты, когда увидишь полный свет, на который ты теперь тускло глядишь через узкую щель твоих глаз и которым ты восторгаешься на таком далеком расстоянии (ср. 1 Коринф. 13, 12; 2 Коринф. 5, 7). Каким представится тебе божественный свет, когда ты узришь его на своем месте? Эта мысль не допускает в душе ничего грязного, подлого, грубого. Она говорит нам о том, что боги являются свидетелями всего. Будем же следовать их примеру и желаниям и всегда помнить о вечности. Кто ее охватил духовно, тому не страшно никакое вражеское войско, никакой звук трубы, никакая угроза. Кто возлагает свою надежду на смерть, тот не боится ничего».

Не подлежит сомнению, что в приведенных отрывках из Псевдосоломона и Сенеки мы имеем дело не только с источником 2 Коринф. 5, 1 и сл., но и с главным источником всего мировоззрения Павла, поскольку оно в основу спасения кладет противоположность между телом и духом и обладание лучезарным или духовным телом, уже теперь заключающимся в обыкновенном материальном теле, но пока еще затемненном последним. Как плод во чреве матери, так и мы, по мнению философов-стоиков, созреваем с детства и до глубокой старости для другого, нового рождения. Павел не употребляет, правда, выражения «возрождение», но мысль о том, что наш внутренний человек, несмотря на все невзгоды внешнего человека, со дня на день обновляется (2 Коринф. 4, 16 сл.) и что на почве мистической общности

с христом мы все больше «внедряемся» в него благодаря вере и становимся членами его духовного тела, пока, наконец, с нас не спадет оболочка нашего земного тела и мы не появимся в нашей новой духовной телесности, — эта мысль в сущности сводится к тому же самому. Ведь и Сенека обуславливает это откровение нашей внутренней духовной телесности духовным постижением богов, а наше преображение — опирающимся на вечность и свидетельство богов стремлением угодить богам и внутренне исправиться (ср. 2 Коринф. 5, 9). Даже звук трубы из 1 Кор. 15, 52, являющийся с точки зрения иудейской апокалиптики символом превращения, упоминается в приведенных словах Сенеки. И если, по воззрению Павла, христос, побеждая грех в своем теле, призывает нас подражать его жизни, то и стоический философ напоминает нам о пользе хороших примеров и указывает на то, что столь же ценно думать о добром муже, как и иметь его в данный момент около себя: «Мы должны отыскать какого-либо доброго мужа и иметь его постоянно перед глазами, дабы жить и действовать, как если бы он смотрел на нас. Значительная доля наших грехов отпала бы, если бы наши деяния имели свидетелей. Сердце наше должно иметь того, кого он почитает, чей образ освещал бы его сокровенную жизнь. Счастлив тот, кто чтит кого-либо так свято, что он самого себя уподобляет его образу, живущему в его памяти! Мы нуждаемся в том, кто направлял бы наши нравы. Без руководящей нити заблуждения не могут быть устранены»[1]).

«Приобщись», восклицает философ в 67-м письме, «приобщись к духу великого мужа и устранись от мнений толпы! Усвой себе образ самой красивой и самой возвышенной добродетели, которую надо чтить не венками, а кровью и потом!» А в 115-м письме сказано: «Если бы мы имели возможность заглянуть в душу доброго мужа, какой прекрасный, достопочтенный образ, полный возвышенности и покоя, представился бы нашим глазам! В нем сияли бы справедливость, мужество, рассудительность и мудрость, и над всем излучало бы свой блеск самое редкое благо—человечность. Каждый признал бы такого мужа достойным любви и уважения. И разве тот, кому дано было бы лицезреть этот образ, столь необычный среди людей по своей возвышенности и блеску, не остановился бы, пораженный им, перед божеством и не стал бы тихо молить о том, чтобы

---

1) 11-ое письмо к Люцилию.

ему дозволили созерцать его? А затем, сам увлеченный привлекательной благодатью этого видения, он молитвенно опустился бы на колени и после долгого созерцания разразился бы в порыве благовейного изумления словами Виргилия: «блажен ты, кто бы ты ни был, о, облегчи наши тяготы!» Нет никого, повторяю я, кто не воспламенился бы любовью, если бы нам дано было лицезреть такой идеальный образ. Ныне наши глаза, правда, многим ослеплены, но если бы мы хотели их очистить и освободить нашу зрительную способность, мы увидели бы добродетель и под телесной оболочкой, и под гнетом нищеты, унижения и позора; мы увидели бы ее красоту даже под самым грязным рубищем».

Не следует забывать, что, согласно 2 Коринф. 8, 9, подвиг христа заключается главным образом в том, что он свое небесное богатство променял на земную нищету и нужду. Будучи по своей подлинной природе небесным существом, божественной силой, духом самого бога, он принужден только на некоторое время покинуть свою небесную обитель и снизойти на землю в плотском образе, чтобы приобщить людей к познанию бога, войти в них в качестве духа, повести их по пути их божественного назначения и сделать их богатыми ценой своего собственного обнищания. То же самое говорит и Сенека: «Если ты видишь мужа, неустрашимого в опасностях, невозмутимого в страданиях, счастливого вопреки всем превратностям судьбы, спокойного среди бури, разве ты не проникнешься к нему уважением? Разве не скажешь ты: это нечто слишком великое и высокое, чтобы его можно было считать однородным с убогим телом, в котором он обитает? Здесь снизошла божественная сила; небесная сила движет его прекрасной, мудрой душой, возвышающейся над всем низменным и презирающей все наши страхи и желания. Столь великое не может существовать без поддержки божества; следовательно, большей частью оно тяготеет туда, откуда оно снизошло. Подобно тому, как солнечные лучи остаются там, откуда они исходят, хотя они и соприкасаются с землей, великий и святой дух, ниспосланный сюда, дабы мы могли ближе изучить божественное, хотя и общается с нами, но тяготеет к своему первоисточнику. От него он зависит, на него он взирает и к нему стремится; среди людей он пребывает только как лучший гость. Кто же он? Это — дух, который полагается только на свое собственное достояние. Достоянием же человека является его душа и совершенный разум в ней: ибо человек — разумное существо; поэтому

его достояние исчерпывается, когда он выполнил свое разумное назначение»[1]).

Совпадение этих мыслей Сенеки с основными идеями Павловой христологии в данном случае настолько очевидно, что предположение о связи между ними следует считать не подлежащим сомнению. Но эту связь указал уже Бруно Бауэр (Bauer)[2]), но особенно решительных сторонников она нашла среди голландских теологов[3]). Пусть остается открытым вопрос о том, сколько приходится при этом на долю каждого из авторов в отдельности или на долю той религиозной общины, рупором которой мы должны считать составителя послания. Но можно считать твердо установленным, что автор Павловых посланий, принимая во внимание близкое родство его идей с идеями эллинистической философии и образованности, принадлежал к какой-либо иудейской секте, если только он вообще не был иудеем.

Это станет еще более ясным после того, как мы рассмотрим его отношение к иудейству.

Отношение к иудейству.

Прежде всего ясно, что в связи с обретением духа, как нового жизненного начала, иудейский закон, который, как мы видели, оказался неспособным обеспечить спасение людей, утратил свое прежнее значение: «Закон духа жизни во христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» (Римл. 8, 2). «Человек оправдывается верой, независимо от дел закона» (Римл. 3, 28). «Конец закона — христос» (Римл. 10, 4). Хотя чисто нравственное содержание закона и остается в силе («Оправдание закона», Римл, 8, 4; 2, 26), но исполнение его обеспечивается отныне духом, к которому приобщил людей христос благодаря своей смерти и своему воскресению (Римл. 8, 4). С буквой закона покончено, и мы служим теперь духу (Римл. 7, 6). Поэтому отпадает основание считать, что мессианское спасение и неразрывно связанное с ним искупление доступно одним только иудеям, ссылающимся на обладание законом и его исполнение. Следовательно, ничто не препятствует распространению возможности спасения и на не-иудейские народы. Миссионерство среди язычников получает таким образом

---

1) Письмо 41-ое.

2) „Christus und die Cäsaren", 1877.

3) Ср. также Steck: „Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht", 1888, 248—265.

свое идейное обоснование. Если искупительным началом является дух, а не закон, и если обладание духом зависит от веры в Иисуса христа, то искупления могут удостоиться и те, по отношению к кому закон не имеет никакой силы. Поскольку христос умер за грехи всего человечества и своей смертью уничтожил закон, постольку и плодами искупления должно воспользоваться все человечество. В Посл. к римл. 2, 14 и сл. Павел утверждает, что существуют даже язычники, которые, опираясь на свою совесть, исполняют начертанный у них в сердцах внутренний закон разума и таким образом как бы сами себе служат законом (ср. также Римл. 7, 25). Но и эта идея внутреннего закона разума, который, как таковой, должен быть одновременно и божественным законом, — стоического происхождения; однако, она находится в таком резком противоречии с остальным учением Павла, согласно которому на вере в христа зиждется одна лишь праведность, и кроме того, так плохо вяжется с общим развитием мыслей Павла, к которым она отнесена, что мы имеем полное право считать упомянутое место позднейшей вставкой [1]).

Бог — не только бог иудеев, но и язычников (Римл. 3, 29). Подобно тому, как Аврааму, хотя он и не находился еще под властью закона, вера его была вменена в праведность, и потому он стал отцом всех верующих, не исключая и тех, кто стоит вне закона, так и язычники могут обрести вечное блаженство, если только они идут по следам веры Авраама (Римл. 4, 1—16). В этом отношении между эллином и иудеем нет никакого различия. Тот и другой имеют одного и того же господа, и последний внемлет каждому, кто к нему обращается с верою. Но для того, чтобы получить возможность уверовать в христа, люди должны были, конечно, предварительно что-либо услышать или узнать о нем. Об этом позаботились проповедники или апостолы, распространяющие слово божие во всем мире (Римл. 10, 11 — 17). Павел считает себя к этому призванным благодатью божиею (Римл. 1, 5; 1 Коринф. 15, 9), и он не ставит себе этого в заслугу, а исполняет только вверенное ему служение, рассматривая последнее как свою обязанность (1 Коринф. 9, 16), в сознании, что сам христос властвует в нем, говорит в нем, действует в нем силой своего духа и дает ему право, несмотря на все его личные недостатки и слабости, считать самого себя апостолом Иисуса (Римл. 15, 13 сл.; 1 Коринф. 5, 4; 15, 9; 2 Коринф. 10, 8 сл.; 13, 3, 10 и др.).

---

[1]) Ср. Völter: ук. соч. 141 и сл.; 224 и сл.

Только одно тревожит его при этом, а именно, что его братья, «родные ему по плоти», иудеи, которые, конечно, приобщены к усыновлениям и обетованиям, не воспринимают благовестия христова. Между тем плотский Израиль сам по себе еще не является истинным Израилем, которого имел в виду бог при своих обетованиях, подобно тому, как далеко не все кровные потомки Авраама, как это показывает пример Исава и Иакова, суть подлинные дети Авраама. Дети божии суть только дети обетования; принадлежность же к таковым определяется не по делам, а по свободному выбору господа.

Дело в том, что бог предопределил для обретения блаженства, наряду с язычниками, только часть израильтян (Римл. 9, 1 — 13). Вот почему язычники, хотя они и не стремятся к праведности в смысле иудаизма, все же получили праведность от веры, в то время как Израиль, искавший закона праведности, преткнулся и безрассудно отстранил от себя проповедь веры, ибо в своем упорном игнорировании божественной праведности и искупительного подвига христа он стремился достигнуть блаженства не верою, а делами (Римл. 9, 30—10, 4). Следовательно, бог отнюдь не отверг своего народа, так как в соответствии со своим обетованием часть народа он помиловал и обрек на преткновение только остальных (Римл. 11, 1—10).

Итак, неужели Израиль преткнулся, чтобы окончательно пасть? Ни в коем случае; напротив, его ошибки принесли язычникам спасение, чтобы возбудить в нем самом ревность. Однако, это не дает еще язычникам права превозноситься пред иудеями. Ибо если Израиль подобен благородной маслине, то язычники подобны ветвям дикой маслины, и бог может в любое время отломить их. С другой стороны, бог может снова привить отломленные благородные ветви, если только они не пребывают в неверии. И это действительно случится. Подобно тому, как, согласно кн. 4 Ездры 4, сл., конец наступит тогда, когда будет полное число праведных, так и ожесточение израильтян прекратится и весь Израиль будет спасен тогда, когда в царство божие войдет полное число язычников. Хотя израильтяне прежде всего враги бога из-за язычников, тем не менее по избранию они возлюбленные божии ради отцов и должны быть, наряду со всеми, помилованы богом, ибо дары и призвание божие непреложны. Это соображение кажется автору посланий столь замечательным и глубокомысленным, что по этому поводу он считает нужным воздать восторженную хвалу милосердию и мудрости господа (Римл. 10, 11—36).

Мысль, что для угнетаемого и многострадального Израиля настает день спасения и что бог позаботится и о кающихся грешниках Израиля ради их предков, позаимствована, как это показал Штек (Steck) [1]) из трактата Филона «De exsecrationibus» [2]). Но и другая мысль, согласно которой враги Израиля, надменно превозносящиеся теперь пред народом божиим, придут к сознанию, что Израиль отвергнут и обречен на страдания не ради самого себя, но ради исправления других, — эта мысль также восходит к иудейскому философу. Однако, тут она представляет собой изобилующую противоречиями вставку в первоначальный текст Послания к римлянам, так как она отнюдь не вяжется с высказанной здесь идеей свободного предопределения божия, согласно которой только часть плотского Израиля ожидает спасение. Повидимому, она была включена в Послание к римлянам позднее с целью смягчить совершенно несвойственную иудаизму резкость осуждения неверующего Израиля [3]). Поскольку люди, вследствие особенностей своей плоти, не могут достичь своими силами спасения, как бы они к этому ни стремились, поскольку спасение является исключительным даром милосердия божия и люди предопределены к спасению или осуждению, наконец, поскольку эта мысль составляет одну из самых прочных гарантий предстоящего обретения славы (Римл. 8, 28 сл.), постольку не может быть речи о том, чтобы на того, кто однажды был отвергнут богом, могло впоследствии распространиться милосердие божие, ибо тем самым прочность Павловой теории спасения была бы сильно поколеблена. Отсюда следует, что спасен будет только предопредёленный богом к искуплению духовный Израиль, плотский же Израиль погибнет; следовательно, Израиль, как таковой, не имеет никаких преимуществ перед язычниками. Таким образом, вера в воскресение христа и неразрывно связанное с нею обладание духом — а не какое-либо кровное происхождение от Авраама и покоющиеся на нем законные притязания на данные последнему обетования — сотавляют единственное условие искупления.

Раздвоение миросозерцания Павла.

Если мы вникнем в миросозерцание Павла, изложенное здесь в связи с Посланием к римлянам и обоими Посланиями

[1]) „Galaterbrief“, 243 сл.
[2]) Ed. Mangey, II, 429—437.
[3]) Ср. Völter, ук. соч., 169, 226 сл.

к коринфянам, то нам станет ясно, что мы имеем тут дело с двумя совершенно различными точками зрения, при чем, однако, каждая из них в отдельности представляет собой единое органически связанное и законченное целое.

Согласно одной из них, человек, вследствие испорченности своей плотской природы, в чем повинен Адам, находится во власти своих греховных влечений и не способен исполнять закон — не безотносительно, а лишь постольку, поскольку плоть препятствует ему побороть в себе грех. Если, тем не менее, он может надеяться на искупление, которое бог обусловил исполнением закона, то только потому, что раб божий Иисус (в смысле Ис. 53) принес самого себя в жертву за остальных людей и своей собственной невинной смертью на кресте примирил грешный мир с богом. За это бог воскресил его из мертвых и нарек его «сыном божьим во власти», подобно тому, как раб божий Исайя был прославлен в награду за свой подвиг примирения, а праведный «Премудрости» Соломона, который сам себя называет «сыном» и «рабом» божьим, снова воскрес после своей позорной смерти и удостоился вечной жизни у бога на небе. Вера в Иисуса наполняет человека надеждой на его собственное искупление. Вместе с тем она помогает ему бороться с греховными влечениями и побуждает его итти по следам христа и подражать его смиренному, покорному и готовому на жертвы настроению, субъективно сделаться причастным к объективно осуществленному им акту искупления, так же как христос умереть для греха и тем самым получить оправдание, обретение которого гарантируется свидетельством святого духа. Приобщенный с помощью духа к новой, богу угодной жизни и внутренно преображенный, созревает верующий для дня господнего, чтобы в этот день вкусить плоды своего нового образа жизни. Таким образом, вера в искупительную смерть христа отнюдь не лишает иудейский закон его силы, а наоборот, делает его исполнимым.

Иудей попрежнему подлежит обрезанию и закону, но центр тяжести закона заключается теперь уже в его нравственном содержании, при чем исчерпывающим выражением последнего является заповедь любви. Только на язычников не распространяется требование относительно обрезания и соблюдения моисеева закона, по крайней мере, постольку, поскольку он является ритуальным законом, между тем как исполнение его нравственного содержания является и для них необходимым условием искупления.

Согласно второй точке зрения плоть человека, как таковая, греховна; поэтому человек принципиально или по природе своей не может быть оправдан делами закона. Закон не имеет для искупления никакого положительного значения. Беспомощный в отношении плоти, он служит только для того, чтобы разжигать в человеке греховные страсти, обрекает его тем самым на все большие греховные мучения и подготовляет его таким образом к совсем иному способу искупления от грехов, чем посредством исполнения закона. Этот же другой способ заключается в том, что человеку прививается извне совершенно новое начало жизни и праведности, содействующее умерщвлению плоти и преодолению греха, и это новое начало есть дух, первоначально дух христа, благодаря которому христос поборол грех в своей собственной плоти и которого смерть христа освободила от плотской оболочки последнего, что дало духу возможность водвориться и в других людях, поддержать их в борьбе против греха и обеспечить им воскресение, подобно тому, как он сам проявлял себя в качестве жизненного начала во христе. Следовательно, христос есть конец закона. То, что он умер ради прощения наших грехов, правда, не отрицается, но отступает на задний план перед другой мыслью, — мыслью, что он воскрес из мертвых.

Только воскресение является залогом живущей во христе духовной силы и ее освобождения от оков плоти, и только благодаря вере в воскресение христа и чудесному усвоению этого процесса посредством таинств (крещения и причастия) верующий вступает во внутреннее жизненное общение с христом. Тем самым он приобщается к его духу и уже теперь обретает праведность и все те духовные блага, которые станут очевидными только в конце всех дней. С этой точки зрения христос вовсе не плотский человек в обычном смысле этого слова, как раб божий Исайя и праведник Псевдосоломона, а «сын божий», в смысле сверхъестественного духовного существа, которое, будучи ниспослано богом на землю для низвержения власти демонов, только временно приняло человеческий образ, было распято демонами и после своей земной жизни снова вознеслась к славе, которой оно обладало в своем предсуществовании.

Исследователи уже давно обнаружили в посланиях Павла эти два совершенно различных взгляда, сопутствующих один другому, перекрещивающихся друг с другом и создающих множество взаимных противоречий. Но только Л ю д е м а н (Lüdemann) в своем сочинении «Die Anthropologie des Paulus» ясно разграничил обе вышеуказанные точки зрения,

проследил каждую из них в отдельности и показал, каким образом все противоречия, странности и неясности Павловой теологии, способные повергнуть интерпретатора этого предмета в отчаяние, очень просто объясняются наличностью двух различных теорий искупления, которые у Павла так тесно переплетаются друг с другом. Ту, которая зиждется на искупительной смерти христа и на вере в покоющееся на ней прощение грехов, Людеман называет юридически-субъективной теорией спасения. Она коренится в поздне-иудейском раввинизме, зиждется на прочном психологическом фундаменте и на своеобразном сочетании иудейской апокалиптики с язычеcко-гностической идеей умирающего и воскресающего бога-спасителя, которую она вносит в представление о рабе божьем Исайи и праведнике Псевдосоломона. Вторую же теорию Людеман называет этико-физической. Она придает закону исключительно этическое значение и ожидает спасения от обладания духом и его естественно представляемого себе воздействия на духовную плоть человека. Повидимому, она скорее эллинистического, чем иудейского происхождения и, во всяком случае, настолько же приближается к кругу идей в греческом духе образованного сектантского иудейства, насколько она удаляется от мировоззрения обыкновенного иудейства. Ее преимущественно метафизический уклон, ее взгляд на спасителя как на сошедшего с неба сына божия, центральное место которое она отводит духу, подчеркивание моментов, придающих искуплению характер откровения и мистерии, метод, при помощи которого она превращает понятие веры в понятие познания, приписывая последнему особенно видную роль в деле искупления (при чем это познание она рассматривает в смысле гносиса, как интеллектуальное созерцание или мистическую интуицию, как непосредственное слияние человеческого духа с божественным), ее основанные на суеверии и колдовстве таинства, ее деление людей на пневматиков и психиков или саркиков, сильно напоминающее три ступени индийской Санкьянской философии, и т. д. — все это не только сближает ее с миром идей античных мистериальных сект, но и накладывает на ее представителя столь яркую печать гностицизма в вышесказанном смысле, что Рейтенштейн (Reitzensfein «Die hellinistischen Misterienreligionen» 1911) называет его «хоть и не первым, но безусловно величайшим гностиком» [1]).

---

[1]) Ук. соч. 56. Ср. Schweitzer, „Geshichte der Paul. Forschung", 84.

Павел как гностик.

В самом деле, послания Павла вводят нас в такую же атмосферу гностического культа, какую мы почуяли в притчах Соломона. Мы вдыхаем тот же воздух античной мистериальной религии с ее соответствием между небесной и мировой сферой, с ее сплетением астральных и земных явлений, главным образом, в области обрядов культа; здесь, как и там, мы имеем дело с религиозной общиной, все усилия которой направлены к тому, чтобы, овладев таинственной, благодаря божественному откровению обретенной, мудростью и мистическим углублением в дух божества, избавиться от страха перед близким концом мира и приобщиться к вечной жизни в лучшем мире. Существенную составную часть этой таинственной мудрости или совершенного познания образует здесь, как, например, и у терапевтов и эссеев, проникновение в скрытый смысл священного писания. Вместе с Филоном Павел убежден в том, что св. писание заключает в себе таинственное откровение, уразумение которого предполагает известную степень «совершенства», на что с гордостью указывает сам Павел, при чем источником этой способности он считает дух. Отсюда неоднократное употребление аллегорий и символическое объяснение св. писания у Павла: они служат ему, как и Филону, для того, чтобы выявить скрытый смысл ветхого завета и изобразить св. писание как своего рода «тайное евангелие», в котором тот, кто способен «охватить духовное духовным» (1 Кор. 2, 13), найдет указания и предсказания относительно действительного искупления, которое совершится через христа. Поэтому с какой решительностью ни отвергал бы Павел ветхий завет и закон, как средство к искуплению, они все-таки остаются и для него исходной точкой и фундаментом общей цепи его доказательств; более того, при всей его враждебности к св. писанию последнее, тем не менее, представляется ему откровением божиим и авторитетным источником, на котором базируется непоколебимость его веры, от которого он заимствует оружие для борьбы с законом и из которого он черпает основы своего собственного нового учения [1]).

Таким образом, ветхий завет играет в гностической общине Павла точно такую же роль, какую в остальных античных мистериальных сектах играли мнимые сочинения Заратустры Зостриана, Орфея, Пифагора и др., — сочинения,

[1]) Ср. Vollmer, ук. соч., 48 сл.

которыми особенно широко пользовались гностики [1]) превозносившие их как тайные откровения указанных лиц и опиравшиеся на них в своих учениях. И как в других культовых общинах, так и у Павла верующие братья разделяются на «совершеннолетних» (telpioi) и «несовершеннолетних» (nepioi). Последние причисляются к «плотским»; они еще не в состоянии постичь смысла тайного учения и знакомятся с ним постепенно как дети, которых на первых порах питают молоком, а не твердой пищей (1 Кор. 3, 1 и сл.) [2]). «Мудрость мы проповедуем между совершенными» — говорит Павел (1 Кор. 2, 6), намекая на высшие категории посвященных, которые, как мы знаем, составляли особый класс в гностических общинах. Подобно руководителю такой общины, Павел называет себя «домостроителем тайн божьих» (1 Кор. 4, 1). И подобно тому, как в мистериальных сектах мист считал себя духовным «отцом» новичков, так и Павел говорит о себе, что посредством благоветствования он «родил» своих во христе (1 Кор. 4, 15), и обращается к ним, как к своим «детям» (1 Кор. 4, 14; 2 Кор. 6, 13). Это он делает потому, что своим «вразумлением» он привил им дух, т. е. сознание их общности с христом, а следовательно и с богом. Дух божий соединяется с их духом и делает их «детьми» или «сынами» божьими. Таким образом они становятся «братьями» христа, только «перворордного среди них», и «сонаследниками» его славы.

Они сами тоже называют себя «братьями», почитают себя «святыми», «призванными», «избранными», «возлюбленными» господа (Римл. 1. 7; 8, 33; 12. 1; 14, 13; 1 Кор. 1. 2. 9; 6, 6; 9, 5 и др.) и «служителями нового завета», «завета духа», назначение которого состоит в том, чтобы при содействии духа победить плоть и живущих в ней демонов и тем самым обрести вечную жизнь (Римл. 7, 6; 2 Кор. 3, 6 сл.). И подобно тому, как свое собственное призвание апостол усматривает в постоянной борьбе с грехом, в походе против сатаны (1 Кор. 9. 26; 2 Кор. 10. 4), он точно таким же образом, всецело переносящим нас в мир представлений сторонников персидского Митры с его солдатскими воззрениями, призывает своих облечься в оружие света, чтобы выступить против

---

[1]) Ср. A. Drews, „Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung 1907, 50 сл.

[2]) Выражение „несовершеннолетние“ в отношении низших категорий гностиков, питающихся молоком, встречается также и у Филона (De agrig. M I, 301, R. II, 107) и позаимствовано, повидимому, из общего лексикона мистериальных сект.

сил тьмы, и в соответствии с этим рассматривает подчиненную ему религиозную общину как своего рода военный лагерь, обращенный против злых духов и возглавляемый христом, как вождем и высшим начальником (Римл. 13, 12).

Разрешение проблемы павлинизма.

Чем же объясняется наличность двух совершенно противоположных друг другу точек зрения павлинизма — иудейско-юридической и эллинистически-этической или, вернее, мистической?

Что указанная противоположность существует, не подлежит сомнению. Между тем большинство ученых старается устранить ее либо путем возможного смягчения этой идеи [1]), либо — там, где она выступает с особенной резкостью — путем указания на психологический контраст между раввинистическим прошлым Павла и его новой духовной конституцией после «обращения»; чаще же всего объединяются друг с другом тот и другой метод. Таким образом, личные переживания Павла, описанные в Послании к галатам и в Деяниях апостольских, принимаются за основу данного объяснения, и обе точки зрения рассматриваются как выражение двух различных периодов духовной жизни апостола. Перейдя под влиянием «видения под Дамаском», от своей исходной иудейской точки зрения к схоластическому толкованию смерти христовой и к признанию духа христова истинной основой искупления, Павел все же, якобы, не совсем отделался от своего раввинистического прошлого, с его юридическим толкованием примирения и оправдания, и потому не мог совершенно отвергнуть иудейского закона, хотя впоследствии он и считал Иисуса концом закона. Отсюда заключают, что всю теософию Павла надо рассматривать с психологической точки зрения, надо, как сделали главным образом Г о л ь с т е н (Holsten) [2]), П ф л е й д е р е р (Pfleiderer) [3]) и Г о л ь ц м а н (Holtzmann) [4]) выводить ее, как чисто индивидуальное творение, из особенностей религиозных переживаний Павла и искать объяснения ее противоречиям и несогласованности в его жизнедеятельности; при этом «мистико-этические» элементы Павлова миросозерцания рассматриваются как его настоящие и окон-

---

[1]) Напр., J o h. W e i s s: Das Urchristentum", 1913.

[2]) „Das Evangelium des Paulus" I, 1880; II, 1898. Ср. также его сочинение „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" 1868.

[3]) „Der Paulimismus", 2-ое изд. 1890; „Das Urchristentum", I.

[4]) „Lehrbuch der neutestamentl. Theologie" 1897, II.

чательные убеждения, «юридические» же — как омертвелый остаток его исходной раввинистической точки зрения.

Однако, теория искупления Павловых посланий отнюдь не производит такого впечатления, будто она исключительно зиждется на обобщении и объективизации его чисто личных переживаний.

«Самое характерное и непонятное в павлинизме — это то, что его создатель, повидимому, не обнаруживает ни малейшего намерения изображать личные переживания, как нечто такое, что должно быть вновь пережито; напротив, он излагает перед нами непосредственно опирающуюся на факты, покоющуюся на объективных данных систему, которая может быть проверена высшим, но все же своего рода логическим познанием, из которого проистекает гносис. Что же касается теоретико-познавательной оценки «переживания», защищаемой современными теологами, стремящимися покончить все счеты с мышлением и философией, то подобная оценка была чужда не только столь объективной личности, как Павел, но и всему античному миросозерцанию» [1]). В качестве строго индивидуального творения, в качестве чисто логического истолкования и конкретизации личных переживаний, чрезвычайно запутанное учение Павла, как справедливо указывает на это и Гольцман, должно было бы для самих современников апостола оказаться совершенно непостижимым.

С упомянутой точки зрения, Павел был бы нам непонятен ни как миссионер, который добивается широкого признания своих туманных и тяжеловесных идей и требует от своих слушателей непосредственного переживания того, что предварительно им самим было пережито, ни как психолог, который упрекает своих приверженцев в том, что их вера оставляет желать многого и что они совершенно не обладают должной способностью к абстрактному мышлению. Мысли, столь необычайные и к тому же столь неустойчивые, неопределенные и противоречивые, что даже самые проницательные и просвещенные исследователи нашего времени тщетно ломают себе над ними голову и все-таки не могут притти к единодушному пониманию учения Павла, — такие мысли ни в коем случае не могли быть усвоены современниками Павла и его последователями, принадлежавшими, надо полагать, к самым различным слоям населения; тем более эти мысли не могли стать содержанием их восторженного религиозного самосознания, не могли повести к основанию об-

---

[1]) Schweitzer, ук. соч., 84.

щин и к победоносному отражению всех нападок на них как извне, так и изнутри.

Все это было бы понятно лишь в том случае, если бы не только проповедь Павла. которой он обязан своими успехами, была в действительности гораздо примитивнее, чем его послания, но и самая почва для нее была бы подготовлена в общем настроении и образе мыслей его современников, т. е. если бы основные идеи Павлова учения укладывались в уже имевшуюся налицо схему аналогичных воззрений. Эта схема известна нам еще из эллинистического и иудейского мистериального учения. Мы уже говорили об ее связи с языческим учением об умирающем и воскресающем боге-спасителе, а также с иудейской апокалиптикой. Мы обнаружили ее в гносисе Юстина и притчах Соломона, которые открыли нам в иудействе такие религиозные возможности, о которых мы раньше не имели ни малейшего представления. Следовательно, и Павел основывал свое учение не на чисто субъективных предпосылках, не на единичном личном переживании; он проповедывал учение об искуплении, исходившее от определенной группы иудейских гностиков, придав этому учению, конечно, некоторую субъективную окраску и заострение. Мы можем утверждать, что это учение коренится в той общей гностической мистериальной религии, которая в последние века до нашей эры перекочевала с востока в прибрежные страны Средиземного моря и повлекла за собой как среди иудеев, так и среди других народов, образование сект и религиозных культовых общин. И, пожалуй, единственная личная заслуга апостола заключается в том, что тайную веру одной из таких сект, возникшей вероятно в Антиохии, если не в Тарсе, родном городе Павла, он предал гласности и сделал ее доступной главным образом языческому населению.

Само собой разумеется, что по отношению к иудейскому закону Павел должен был занять более независимое положение, чем другие члены упомянутой секты, тверже придерживавшиеся, по крайней мере, некоторых основных требований обрядности, главным образом, обрезания. Это было неизбежным следствием того, что со своей проповедью Павел обращался в одинаковой мере как к иудеям, так и к язычникам. В связи с этим, как указывают его послания и Деяния апостольские, у него неоднократно возникали конфликты с верными закону членами секты, центр которой находился в Иерусалиме. С другой стороны, если бы Павел на самом деле был единственным творцом приписываемого ему учения, было бы совершенно непонятно, почему так называемые иерусалимские первоапостолы после всего того, что они знали

о деятельности Павла, не только никогда не упрекали его ни за основные положения его учения в их дошедшем до нас виде, ни за своеобразный взгляд его на смерть христа, ни за те теоретические и практические выводы, которые он отсюда делал, но, напротив, повидимому, молчаливо поддерживали его. И затем, если бы учение Павла представлялось иудейству чем-то необычайно новым и неслыханным, то следы его должны были бы сохраниться в источниках. Между тем их нет и в помине. По поводу основных положений теории искупления между Павлом и «первоапостолами» не существует никаких разногласий. «Документальные данные, содержащиеся в посланиях, позволяют с уверенностью констатировать, что Павлу ставилось на вид лишь его отношение к закону, в остальном же его учение не вызывало никаких возражений. Иерусалимское первобытное христианство обвиняло его в том, что он кое-что запрещал своим общинам, но оно не усматривало в его мыслях ничего нового или своеобразного. Несмотря на горячность борьбы, оно не решалось даже поносить его за «оязычение» евангелия [1]). Однако, в действительности мы все же обнаружили в евангелии Павла элементы — и при том весьма существенные — неопровержимо свидетельствующие об «языческих» влияниях и выдвигающие теорию искупления, которая со своим выводом о том, что христос — конец закона, совершенно отрывается от иудейской почвы. Это тоже может служить доказательством того, что теперешнее содержание Павловых посланий не могло быть предметом проповеди апостола Павла.

Затем возникает вопрос, можем ли мы вообще считать так назыв. послания Павла выражением его мыслей или же должны, вместе с радикальной голландской теологией, рассматривать все Павловы писания как подложные.

Несомненно одно: если мы не считаем возможным решиться на последний из указанных выводов, то мы должны, по крайней мере, выделить из Павловых писаний определенную группу мыслей, которые ему, каким его характеризуют Деяния апостольские, принадлежать не могли. Справедливо говорит Фельтер (Völter): «Господствующее понимание и истолкование Павловой литературы и теологии несостоятельно и в дальнейшем неприемлемо» [2]). Павел, который, будучи таким, каким его рисует немецкая теология, гонится за двумя зайцами, который, проповедуя евангелие, одновре-

---

[1]) Schweitzer, ук. соч., 62.
[2]) Ук. соч., V.

менно выдвигает две совершенно несовместимые друг с другом точки зрения, неустанно переходит от одной к другой, основывает свои доказательства сразу на обеих [1]) и при этом не замечает никакого противоречия между ними, — такой проповедник не может считаться психологически понятной личностью. «Во всей истории религиозной мысли нельзя было бы отыскать аналогичного параллелизма таких двух различных миросозерцаний (добавим: в уме одного человека)» [2]). Что же касается гипотезы двух различных этапов духовной жизни Павла, то и это должно быть отвергнуто, ибо Павел не мог быть столь наивным, чтобы одновременно защищать обе точки зрения и с одинаковой настойчивостью выдавать как одну, так и другую за «благовествование» христово. И если исследователи пытаются уверить нас в том, что они прекрасно разбираются в дуалистических воззрениях Павла, этого двуликого Януса, и что противоречивость его взглядов объясняется личными переживаниями или «своеобразием» духовного облика апостола, то тем самым они еще больше запутывают проблему павлинизма, ибо невольно возникает сомнение, могла ли эта «своеобразная» личность иметь такой огромный успех, проповедуя столь замысловатое учение, и при том не только среди иудеев, но и среди греков, которые привыкли мыслить логически и несомненно не были настолько глупы, чтобы не заметить противоречивости Павловых идей.

В самом деле, все появившиеся до сего времени изложения Павловой теологии, поскольку они стремятся к возможно полной передаче взглядов апостола и воздерживаются от умышленного сглаживания заключающих в его учении противоречий, положительно непонятны [3]). Параллелизм и сплетение исключающих друг друга положений, которые авторами либо совершенно игнорируются, либо лишь для видимости приводятся в связь посредством расплывчатых психологических мотивировок, не могут дать ясной картины павлинизма; и все столь излюбленные в этой области напыщенные слова о «двух душах», обретающихся в груди Павла, об его «обладающей духовной мощью личности», которая была, якобы, способна объединить даже самые

---

[1]) Schweitzer, ук. соч., 26.

[2]) Schweitzer, ук. соч., 60 сл.

[3]) Укажем, напр., на в своем роде прекрасное изложение павлинизма у Пфлейдерера (Pfleiderer) в I-м томе его сочинения „Urchristentum“ и спросим себя, могло ли быть столь запутанное и витиеватое учение миросозерцанием человека, который будто бы с помощью этого учения победил иудаизм и предопределил все дальнейшее развитие христианства.

резкие противоречия, затем настойчивое подчеркивание того обстоятельства, что Павел был не философ, а религиозный гений, «человек со всеми его противоречиями» и т. д., — все это не может нас заставить отказаться от убеждения, что выдвигаемая здесь психология не столько исходит от самого Павла, сколько от его позднейших интерпретаторов, которые не могли обойтись без раввина Павла, потому что он воплощал в себе традиционный образ апостола, и которые хотели сохранить мистика Павла, потому что они справедливо считали его в религиозном отношении более значительной и многообещающей личностью, чем раввина Павла. Если «Истории павлинизма» («Die Geschichte der Paulinischen Forschung») Швейцера принадлежит известная заслуга в деле истолкования павлинизма, то именно потому, что она основательно поколебала метод «досадной психологизации и модернизации» Павлова мировоззрения, нашедший свое наиболее яркое выражение в трудах Вернле (Wernle, «Die Anfänge unserer Religion», 1901) и Вейнеля (Weinel, «Paulus» 1904), и доказала невозможность правильного усвоения мыслей апостола и постижения его личности с указанной точки зрения [1]).

Мы уже сказали, что часть мыслей, содержащихся в посланиях Павла, должна быть выделена, как не принадлежащая апостолу, так как это дало бы нам возможность установить ядро подлинных воззрений Павла. Возникает вопрос, не следует ли применить этот метод по отношению к обеим противоположным друг другу точкам зрения, обнаруженным нами в посланиях Павла, и только одну из них признать доктриной исторического Павла. Последняя должна была быть, конечно, гораздо проще, понятнее и иудаистичнее чем то, что в настоящее время выдается за учение Павла; только при этом условии она могла быть понята приверженцами Павла, среди которых иудейский элемент все же играл очень значительную роль. Но тогда может быть речь только об «юридической» точке зрения, которая, как мы уже разъяснили, сравнительно близко соприкасается с иудейством и благодаря своему более простому и психологически более ясно выраженному характеру существенно отличается от мистического миропонимания Павла. Другими словами, рассмотренные нами до сих пор послания апостола, а именно Послание к римлянам и оба Послания к коринфянам, либо под-

---

[1]) Следует отметить, что еще Bousset в своем „Kyrios Christos", 143, выступил против „психологизирующих объяснений" Павла.

ложны, либо содержат подлинное ядро, при чем последнее, однако, заключает в себе только те мысли Павла, которые, принципиально опираясь на закон Моисея, как на моральный, а равно и ритуальный закон, кладут в основание возможности спасения оправдание через веру в искупительную смерть спасителя и усматривают примирение между человеком и богом в духовном наследовании христу в помыслах и делах.

Таково решение проблемы павлинизма, предложенное Фельтером (Völter) и детально обоснованное им путем тщательной критики текста посланий. При этом оно основательно подкрепляется также и филологическими или литературными соображениями. Ибо в то время как противоположная точка зрения производит впечатление чуждой и более поздней вставки в первоначальный текст Павловых посланий, — остающееся после вскрытия отчасти лишь слегка замаскированных швов и после удаления всего того, что является несомненным результатом позднейшей переработки посланий, представляет собой, как сказано, единую, стройную, монолитную систему, оспаривать которую у исторического Павла, каким его рисуют Деяния апостольские, у нас нет решительно никаких оснований. То, что только эта — «юридическая» — система может быть приписана историческому Павлу, вытекает уже из того, что находившийся под эллинистическим влиянием мистик Павел был несомненно знаком с апокалипсисом Ездры. Но последний был написан только после разрушения Иерусалима, в 70-м году нашей эры, в то время как послания Павла были составлены, как утверждают, в 50-х годах первого века нашей эры; в частности, Послание к римлянам в 58-м или 59-м году, первое Послание к коринфянам — в 57-м или 58-м году, а второе — в 58-м году.

Павел в Посланиях и в Деяниях апостольских.

Если признать принципиальную правильность защищаемой здесь точки зрения, то тем самым решается одна из труднейших загадок, поставленных перед исследователями новым заветом, а именно противоположность между характером апостола, каким он представляется в его посланиях, и личностью Павла, изображенной в Деяниях апостольских.

Ведь общепризнано, что в «Деяниях апостольских» Павел совсем иной, чем в Посланиях. Правда, в начале «Деяний апостольских» Павел выказывает себя фанатиком закона и беспощадным преследователем сторонников христа, мечет против них гром и молнии и злорадствует по поводу смерти Стефана. Но с момента своего обращения он обнаруживает такую кротость, покорность, терпимость и уступчивость, почти граничащую с малодушием, что мы совершенно не узнаем прежнего Павла. Он, резкий и гордый человек, с готовностью подчиняется решениям остальных членов общины. Тимофея, сына уверовавшей иудейки и отца-грека, он велит обрезать ради иудеев. Мало того, во время своего последнего посещения Иерусалима он принимает даже личное участие в иудейском жертвенном культе, подвергает себя, по утилитарным соображениям, торжественному очищению и, дабы опровергнуть слух, будто он проповедует против закона и храма, демонстративно ведет себя на глазах у народа как послушный закону иудей (Деян. 16, 1—3; 18, 21—24, 26). В Деян. 24, 14 он признается правителю Феликсу в том, что по учению своей секты он служит богу отцов своих и верует всему написанному в законе и пророках. В Деян. 28, 17 он пытается привлечь на свою сторону иудеев Рима, торжественно уверяя их, что он не сделал ничего оскорбительного для народа и его исконных обычаев. Между тем в своих посланиях тот же Павел учит, что христос — конец закона, неоднократно указывает на то, что человек оправдывается не делами закона, а исключительно верою, и пишет послания к римлянам, чтобы доказать, что иудейский закон не только неисполним, но даже служит препятствием к искуплению! «Судя по посланиям, мы имеем перед собой человека, который всецело охвачен мыслию, что только вера может примирить человека с богом, что закон ведет к греху и озлоблению и существует только для того, чтобы делать людей еще более несчастными и более нуждающимися в искуплении. В «Деяниях апостольских» мы видим другого Павла, обрезающего взрослых мужчин, шествующего с локонами назарея и в храме приносящего в жертву козлов и овец» [1]).

Однако, и слова Гаусрата справедливы лишь отчасти, ибо, как мы видели, к враждебной закону точке зрения, коренящейся в эллинистической мистике и опирающейся на полнейшее отрицание закона, примешивается вторая, совершенно противоположная ей точка зрения, проникнутая иудейско-юридической теорией оправдания и примирения

---

[1]) Hausrat, Jesus und die neutestameutl. Schriftsteller“ II, (1909), 181.

и предполагающая, что моисеев закон имеет силу, причем центр тяжести мессианской искупительной смерти она усматривает в том, что лишь Иисус своей собственной невинной жертвенной смертью и своим вытекающим отсюда примером угодного богу поведения сделал возможным исполнение закона. На родившихся в иудействе она распространяет действие иудейского закона в полном объеме, хотя и в несколько смягченной форме, и только для рожденных в язычестве она ограничивает соблюдение закона рамками нравственного закона. Однако, такой неопределенный и нерешительный подход совершенно не вяжется с поведением Павла, обрисованном в «Деяниях апостольских». Отсюда следует, что учение, которое, по мнению автора Деяний, апостол проповедывал своим слушателям, едва ли сколько-нибудь отличалось от иудейско-юридического толкования Павлова миросозерцания.

Согласно Деян. 9, 20, вскоре после своего обращения Павел стал проповедывать в синагогах «об Иисусе, что он есть сын божий». В Деян. 13,26 сл. он обращается к «детям рода Авраамова», к иудеям, и, ссылаясь на Псал. 2 и 16, 10 утверждает, что обетование, данное отцам, бог исполнил, воскресив Иисуса из мертвых, и тем самым возвестил, что через Иисуса им будет даровано прощение их грехов и что во всем, в чем они не могли быть оправданы законом моисеевым, они будут оправданы верою в христа (там же 38 и сл.; ср. 17, 31, где Иисус фигурирует как судья вселенной, в смысле выше подробно изложенного воззрения и, где сказано, что бог уполномочил его во всем, воскресив его из мертвых). Жителям Листры он проповедует, совместно с Варнавой, основной иудейский догмат об едином боге, который сотворил небо и землю (14, 15). Тюремного стража в Филиппах он призывает уверовать в господа Иисуса христа или мессию, дабы тот спасся и весь дом его был спасен, проповедует ему слово господне и внушает ему веру в бога (16, 31 и сл.). В Фессалонике, указывая на св. писание, он доказывает иудеям, что мессии надлежало пострадать и воскреснуть из мертвых и что сей христос есть Иисус, которого он им проповедует (17, 3; ср. 18, 5). Афиняне полагали, что он проповедовал о чужих божествах, потому что он благовествовал им Иисуса и воскресение (17, 18). Из Деян. 19, 1—6 мы узнаем, что, по воззрению Павла, одновременно с крещением «во имя Иисуса» верующие принимают святой дух. Согласно Деян. 20, 21 и сл., Павел убеждает иудеев и эллинов обратиться к богу и уверовать в Иисуса, мессию, и объявляет себя апостолом царства небесного и свидетелем

благодати божией по милости господа в служении, которое он принял от Иисуса. В иерусалимском синедрионе он возглашает, что за упование на будущее воскресение из мертвых он был предан иудеями суду (23, 21), и повторяет то же самое правителю Феликсу и царю Агриппе (26, 6). Феликсу и его жене Друзилле он говорит о вере в Иисуса христа, о праведности, воздержании и страшном суде (24, 24 и сл.). Агриппе он сообщает, что он проповедывал как иудеям, так и эллинам, чтобы они изменили свои убеждения и покаялись, совершая дела, достойные покаяния, при чем, однако, он этим хочет сказать только то, что возвещали пророки и Моисей о будущем, т. е., что мессия должен был попострадать и, восстав первым из мертвых, принесет свет иудеям и язычникам (26, 20, 22 и сл.). Иудеям в Риме он объявляет о царствии божием и пытается заставить их отречься от закона моисеева и пророков и обратить их в веру христову; и так как они его не понимают, то он утешает себя словами Исайи (6, 9) о том, что бог заставил огрубеть сердце иудейского народа, чтобы даровать спасение язычникам, — что мы уже обнаружили в Послании к римлянам (11, 8 и сл.).

После всего вышесказанного ясно, что Павел «Деяний апостольских» в самом деле нисколько не похож на Павла посланий в их теперешнем виде; он не более как представитель той точки зрения, которую мы назвали иудейско-юридической. Последняя и составляет ядро и основу Павловых посланий. С другой стороны, в пневматике и мистике Павла, представителе эллинистически-этической точки зрения, мы усматриваем *более позднего* автора, идеи которого хотя и связаны со взглядами его предшественника, но во всех отношениях отличаются от них, и мысли которого либо им самим, либо кем-либо другим были включены в послания исторического Павла, вероятно, в течение первой половины II столетия, надо полагать, для того, чтобы подкрепить его враждебное закону мировоззрение авторитетом великого Павла. Если риторического Павла, представители иудейско-юридической точки зрения, мы назовем для краткости *Павлом* I, то позднейшего, эллинистически мыслящего и враждебного закону интерпретатора мы можем назвать *Павлом* II. То обстоятельство, что не всегда удается с полной уверенностью определить, какие мысли посланий принадлежат одному и какие другому из обоих соавторов и что некоторые вопросы в этом отношении, пожалуй, навсегда останутся спорными, нисколько не меняет сути дела. Для нас важно установить то, что лишь на почве выставленной нами гипотезы возможно удовлетворитель-

ное объяснение основных противоречий Павловых посланий и что если не считать эти послания целиком подложными, то с подлинностью их можно согласиться только с указанной нами оговоркой.

Одно лишь противоречит гипотезе о том, что и исторический Павел является представителем иудейско-юридической точки зрения: это — предвзятое мнение в отношении мистика и пневматика Павла и его своеобразной и глубокомысленной теософии. Но это предвзятое мнение опирается главным образом на Послание к галатам, ибо последнее содержит с одной стороны такие данные, которые побуждают усматривать в этом послании «собственноручнейший документ» апостола Павла, а с другой стороны развивает такие взгляды, которые полностью совпадают с мировоззрением Павла II. Решение этого вопроса с защищаемой нами точки зрения может быть нами дано только после анализа Послания к галатам.

Послание к галатам.

С Павлом II автор Посланий к галатам единодушен в том отношении, что и он считает плоть, как таковую, греховной. Как и Павел II, санкционирует он резко выраженный дуализм плоти и духа. В полном соответствии с Посл. к римлянам 7, 5 изображает он противоположность между ними в следующих выражениях: «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти; они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотите» (Гал. 5, 17). И, при почти дословном совпадении с 1 Кор. 6, 9 и сл. (ср. также 2 Кор. 12, 20 и сл.), он перечисляет дела плоти, прибавляя, что поступающие так царствия божьего не наследуют. Послание к галатам совпадает с соответствующим текстом Послания к римлянам даже в пункте, где идет речь о том, что настоящий век, как таковой, лукав (1, 4), потому что он подвластен элементарным духам, астральным божествам и демонам (4, 8 и сл.), что грех и плотская сущность людей неотделимы друг от друга и что в этом отношении иудей ничем не отличается от язычника (2, 15 и сл.; ср. Римл. 1, 18—3, 20).

Ибо и согласно Посланию к галатам закон не в состоянии обеспечить оправдания, а тем самым и жизни. Делами закона не оправдается никакая плоть (2, 16; ср. Римл. 3, 20); праведный, как говорит пророк Аввакум (2, 4), верою жив будет (3, 11). Подобно тому, как в Посл. к римл. 4, 14 ска-

зано: «Если утверждающиеся на законе суть наследники, то тщетна вера», так и Послание к галатам (3, 21) говорит: «Если бы дан был закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона». Как и Послание к римл. 4, 15 и 7, 7—11, автор послания к галатам утверждает, что все те, кто ограничивается простым соблюдением закона, находятся под проклятием, которому предал Моисей (Второзак. 27, 26) нарушителей закона (3, 10). Он оспаривает, что закон проистекает непосредственно от самого бога, утверждая, что он преподан чрез ангелов рукою посредника, а именно Моисея, и делает отсюда вывод, что не один бог, а множество ангелов дали закон (3, 19 сл.). Это, разумеется, еще не означает отпадения от духа иудейства, так как и Иосиф Флавий [1]) утверждает, что закон был дан иудеям чрез ангелов, да и вообще этот взгляд не был чужд раввинской теологии. Однако, по мнению автора Послания к галатам, ангелы суть не что иное как стихийные духи, астральные силы, которые управляют течением времени и под игом которых до сих пор находились люди и в том числе иудеи, поскольку они были подвластны греху и закону (3, 22 и сл.), и ставит их на одну доску с теми, «немощными существами», которые ошибочно почитаются язычниками как боги (4, 1—11). Следовательно, и в этом отношении иудейство не имеет никаких преимуществ перед язычеством. Но тем самым автор Послания к галатам приближается к тому антииудейскому взгляду, просвечивающему также и в Послании к римлянам, согласно которому мир в его теперешнем виде был создан и захвачен противобожественными силами, и приходит к полному отрицанию закона в смысле того радикального гностицистического взгляда, по которому творец вселенной и законодатель считался противобожественным существом, а Ягве отождествлялся даже со своим непримиримым антиподом — сатаной. Если автор не делает этого вывода, то лишь потому, что, по его мнению, сам бог вверяет людей на время их несовершеннолетия наблюдению и попечению стихийных духов (4, 1 и сл.), подобно тому, как Послание к римлянам, несмотря на свое отношение к сатане как «князю мира сего», все же рассматривает в конце концов этот мир как собственноручное творение бога.

Но тут возникает вопрос: для чего же был дан тогда закон? Закон — так утверждало Послание к римлянам 5, 20 — стал между Адамом и христом, дабы умножились

[1]) „Древн." XV 5, 3.

преступления. Он, говорит Послание к галатам, «дан по причине преступлений» (3, 19), — ответ, который, разумеется, понятен только тому, кто знаком с соответствующим местом Послания к римлянам. Писание заключило всех под грех или, что то же самое, под закон, дабы исполнилось обетование божие (3, 22 и сл.), подобно тому, как в Послании к римл. 11, 32 говорится, что бог заключил всех в непослушание, чтобы всех помиловать. То обетование, которое дано было Аврааму или семени его, а именно, что он станет наследником мира, и которое, согласно Римл. 4, 13 и сл., должно быть осуществлено не законом, а праведностью веры, — это обетование и согласно Посланию к галатам не зависит от закона, как такового; его исполнение и здесь обусловлено исключительно верою (3, 6—9, 14, 18). Как завет, получив однажды юридическую силу, никем не может быть объявлен недействительным или дополнен, так и обетование не могло быть аннулировано или уничтожено законом, появившимся 430 лет спустя (3, 15 и сл.). Сам же закон, который держит людей в грехе, играет роль наставника, дабы подготовить их к истинному искуплению, т. е. к оправданию верою (3, 24). Поэтому он действует только временно, пока не взойдет «семя обетования» (3, 19). Тогда же закон, сделавшись для людей не благодатью, как утверждал Моисей, а напротив, проклятием, уступит место новому спасительному принципу веры, который, в отличие от закона, гарантирует полное оправдание не только иудеям, как приемлющим закон, но и язычникам, поскольку они своей верою доказывают, что они сыны Авраама (3, 6—9, 14; ср. Римл. 3, 21 и сл.; 27—31; 4, 16 и сл.).

В чем же заключается «семя обетования» и каков предмет веры? «Христос — конец закона» — читаем мы в Посл. к римл. 10, 4. «Но когда пришла полнота времени», — говорит автор Послания к галатам 4, 4, т. е. по истечении того времени, когда грешные люди по воле божьей подчинены были стихийным духам (4, 2 и сл.), «бог послал сына своего, который родился от жены и подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление». Это несомненно только другая формулировка Посл. к римл. 8, 3 и сл., где сказано, что бог послал своего сына «в подобии плоти греховной в жертву за грех, и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас». Итак, христос искупил только подзаконных или, как говорится в Посл. к гал. 3, 13, «христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвой». Здесь мы имеем дело с одновременным отголоском как Римл. 7, 4 и 6, так и 2 Кор.

5, 21, где идет речь о том, что мы умерли для закона телом христовым и освободились от закона, ибо мы умерли для того, кому мы были подвластны, а также о том, что не знавшего греха бог сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в нем сделались праведными перед богом. И если, согл. Римл. 4, 25, христос предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего, то Посл. к галат. 1, 4 говорит о нем, что он «отдал себя самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века». Именно благодаря тому, что христос взял на себя наши грехи и был за нас распят, уничтожено господство закона и наступило освобождение от греха и закона. Ибо тем самым верующие в христа, как «сына божия», возлюбившего их и предавшего себя за них, стали не только сынами Авраама, но и самого бога; восприяв новое жизненное начало духа и сделавшись через христа наследниками обетования, они перестали быть рабами закона и познаны богом, т. е. вступили в жизненное общение с богом, подобно тому, как они сами познали бога через веру в христа (2, 20; 3, 7, 14; 4, 6—9).

Это тот же самый взгляд, который высказан в Римл. 8, 2—4, 9 и сл., 13, 14—16 — только здесь он изложен более подробно и более понятно — и который позволяет с легкостью судить о том, насколько его гностическая мистика отклоняется от сравнительно простого и в психологическом отношении существенно обоснованного образа мыслей Павла I. Согласно этому взгляду люди распадаются на живущих по плоти и живущих по духу; у тех же, в ком живет дух божий или христов, тело мертво для греха, но дух жив для праведности; отсюда делается вывод, что надо жить не по плоти, а по духу (Римл. 8, 9—13). В соответствии с этим, и Посл. к гал. (5, 24 и сл.) говорит: «Те, которые христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем по духу, то по духу и поступать должны». И Послание перечисляет плоды духа, противопоставляя им дела плоти (5, 18—23), при чем в отношении последних оно опирается на 1 Кор. 6, 9 и сл. (ср. также 2 Кор. 12, 20 и сл.), а в отношении первых — на 1 Кор. 13, 1 и сл. Кто поступает по духу или кто «водим духом» (5, 18; ср. 8, 14), тот не будет исполнять вожделений плоти, но тот не подвластен также и закону (5, 16, 18 ср. Римл. 6, 14). «Ибо во христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (6, 15).

С этой точки зрения свобода должна быть признана одним из прекраснейших плодов духа. О «свободе детей божьих» говорило Послание к римл. 8, 21, характеризуя ее

как служение богу в обновлении духа, а не по ветхой букве закона (4, 6). «К свободе призваны мы», восклицает автор Послания к галатам, «только не позволяйте себя снова впречь в ярмо рабства», и он предостерегает также от того, чтобы свобода не была поводом к угождению плоти. Требование поступать по духу заключается не в отказе от всех нравственных обязательств; подобно тому, как Посл. к римл. 13, 8—10 определяет любовь как исполнение закона, так и для автора Послания к галатам весь закон заключается в одной заповеди: люби ближнего твоего, как самого себя (5, 13 сл.). Закон духа или христа, заступающий место прежнего закона Моисея, говорит о том. что вера действует любовью и что люди, несущие бремена друг друга, совместно выполняют волю божию (5, 6, 13; 6, 2). Следовательно, истинная свобода и здесь понимается как служение духу или христу. Что означает для людей эта свобода, автор Послания к галатам, опираясь на Римл. 9, 6 — 9, старается пояснить на примере Авраама и его обеих жен, свободной и рабы. Дети первой были рождены по обетованию, а второй по плоти. Но верующие — дети обетования по Исааку и потому дети свободной. Правда. их преследуют рожденные по плоти; но, будучи сынами рабы, они не будут наследниками вместе с сынами свободной. «Если же вы христовы, то вы семя Авраамово, и по обетованию наследники» (3, 29). Но для этого, кроме веры в Иисуса христа, нужно еще крещение. Те, которые во христа крестились, во христа облеклись (3, 27). Таким образом, крещение — не только символический, но и, прежде всего, мистический акт, посредством которого люди соединяются с христом воедино. Это также отвечает взглядам Павла II. И подобно тому, как 1 Кор. 12. 13 говорило в этом смысле, что все мы, иудеи или эллины, рабы или свободные, одним духом крестились в одно тело, и были все напоены одним духом, так и автор Послания к галатам пишет, имея в виду крещение: «нет уже ни иудея, ни язычника; нет ни раба, ни свободного: нет ни мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во христе Иисусе» (3, 28). Тех же, кто соединился таким образом с христом, кто благодаря обладанию духом превратился в новую тварь и ведет соответствующую жизнь, автор Послания к галатам — опираясь на Римл. 9, 6 и сл., 24, где идет речь об «истинном», состоящем из избранных иудеев и язычников Израиле, отличаемом от исторического Израиля, — называет «Израилем божиим» и возвещает о том, что ему дарованы мир и милость божия (6, 16).

Во всем этом просвечивает исключительно взгляд враждебного закону гносиса, представителем которого мы признали так наз. Павла II и мистическое миросозерцание которого проводит такую резкую грань между Посланием к римлянам и обоими Посланиями к коринфянам, с одной стороны, и в принципе еще поддерживаемой Павлом I точкой зрения верного закону иудейства, с другой. Автору Послания к галатам были несомненно известны указанные послания. Его послание зиждется на Послании к римлянам и Посланиях к коринфянам, в интерпретации Павла II, при чем эта взаимная связь их такова, что последние могут быть поняты без Послания к галатам, но отнюдь не наоборот; разница только в том, что то. что в Послании к галатам выражено в сжатой форме, в упомянутых посланиях изложено более обстоятельно (напр., 8, 3, 29 ср. Римл. 9, 7; 4, 12 ср. 1 Кор. 4, 16 и 11, 1; 4, 19 ср. 1 Кор. 4, 14 и сл.) [1]. Следовательно, не может быть и речи о том, что Послание к галатам, как это обычно утверждают, более древнее писание апостола. Напротив, это послание опирается на упомянутые другие послания; более того, при внимательном рассмотрении обнаруживается, что в своей теологической части Послание к галатам есть не что иное, как компиляция, состряпанная в виде сплошных выдержек из Послания к римлянам и обоих Посланий к коринфянам. Только эти первоисточники проливают некоторый свет на Послание к галатам и заставляют нас еще больше удивляться тому, как могли получившие это писание портной и перчаточник и люди из самых различных образованных кругов Галатии понять столь тяжеловесный и запутанный документ, испещренный ветхозаветными представлениями и цитатами. Утверждают, будто галатийские общины были настолько хорошо подготовлены к усвоению мировоззрения апостола его устной проповедью, что им не трудно было понять даже лаконический язык Послания к галатам. Между тем это послание предназначалось для галатов, отпавших под влиянием иудейских интриг от догмата праведности веры и снова подчинившихся деспотическому закону Моисея, и имело целью опять склонить их на сторону учения о свободе детей божьих. Но если галаты, как это предполагает Послание (1, 6), лишь недолго были христианами, то как же могли они обладать требуемым в послании знакомством с идеями апостола? А если они были уже вполне сознательными последовате-

[1]) Van den Bergwan Eyshiga, „Radical views about the NT 71 ff.

лями нового учения, то чем же объясняется столь быстрое отпадение от него галатских общин? [1]).

Как бы то ни было, ясно одно — антииудейское миросозерцание автора Послания к галатам. Он, как сказано, столь невысокого мнения об иудействе, что ставит его на одну доску с язычеством. Он говорит о «проклятии закона» (3, 13) и рассматривает иудейский ритуальный закон как нечто для искупления по меньшей мере совершенно безразличное. Более того, он позволяет себе даже утверждать, что обрезание является препятствием для истинного искупления и что оправдывающие себя законом остались без христа и отпали от благодати (5, 2—4). Между этим Павлом — мы можем назвать его Павлом III — и Павлом Деяний апостольских нет никакой внутренней связи. Их личности решительно исключают друг друга. Павел, автор Послания к галатам, ни в каком случае не может быть тем Павлом, о котором мы читаем в Деяниях апостольских, что он, при всем своем более независимом положении по отношению к закону, все же принципиально исповедывал иудейство, и отражение духовного облика которого мы рассчитывали найти в Послании к римлянам и в обоих Посланиях к коринфянам. Поскольку, однако, автор Послания к галатам все же претендует на тождество с Павлом Деяний и поскольку чисто личные доводы его базируются на этом персональном тождестве, постольку перед нами встает задача проверить правильность высказанных им по этому поводу соображений.

---

[1]) Van den Bergwan Eyshiga „Die holländische radikale Kritik" III.

VI. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПОСЛАНИЯ К ГАЛАТАМ

Обращение Павла в христианскую веру

Эта проверка не дает результатов, благоприятных для автора Послания к галатам. Сомнения вызывает, прежде всего, вопрос о том, каким образом стал он благовествовать о христе. Автор Послания усиленно подчеркивает свою самобытность. В Гал. 1, 1 он называет себя апостолом, «избранным не человеками и не чрез человека». Самым торжественным образом он заверяет (1, 11) — и даже подкрепляет это клятвою: «Пред богом, не лгу» (1, 20) [1]), — что евангелие,

[1]) Такая клятва в устах апостола представляется с точки зрения современных понятий чрезвычайно странной (ср. также Римл. 9, 1; 2 Кор. 11, 31; Тим. 2, 7). Но она объясняется характерной для той эпохи снисходительностью по отношению ко лжи. „В древности и особенно в период римской империи нравственное мужество, которого требует правдолюбие, было не столь распространено как теперь, и к уклонению от истины относились тогда, поэтому, не очень строго. Правда, некоторые философы, напр. циник Эпиктет, осуждают ложь, но лишь очень немногие готовы были осуществить эту нравственную теорию на практике. Риторические школы, где учились все образованные люди того времени, сознательно ставили своей задачей обучение всевозможным адвокатским ухищрениям, главным образом в смысле искусного искажения истины. Одиссей который лжет, едва только он раскрывает рот, навсегда остался идеалом добродетели, древне-греческого мужа, а моралист Плутарх рекомендует временное воздержание от лжи, усматривая в этом своего рода духовный аскетизм; что подобное воздержание может быть пожизненным, ему совершенно не приходило в голову. Поэтому и Павел вынужден неоднократно заявлять, что он не лжет, а говорит правду — заверение, которое в наши дни всякий порядочный человек счел бы унижающим свое достоинство. Но так как тогда лгал всякий, то общины не питали абсолютного доверия даже к своему апостолу (Seeck: Enwicklungsgeschichte des Christentums[4] 1921, 328 и сл.). Да и сам Павел пишет (Римл. 3, 7): „Если верность божия возвышается моей неверностью к славе божией, за что еще меня же судить как грешника?“ „Если это прочитать в общей связи“, продолжает Зек, „то нетрудно убедиться в том, что здесь отнюдь не рекомендуется иезуит-

которое он благовествует, не есть человеческое, ибо он принял его и научился не от человека, но чрез откровение Иисуса христа (1, 11 сл.). При этом он вспоминает свой прежний образ жизни, когда он, будучи иудеем, жестоко преследовал христианские общины и в качестве неумеренного ревнителя отеческих преданий превосходил многих своих сверстников. Когда же бог соблаговолил открыть в Павле сына своего, чтобы апостол благовествовал христа язычникам, он, Павел, не стал тогда советоваться с плотью и кровью и не поспешил в Иерусалим к более ранним апостолам, а отправился в Аравию и оттуда возвратился в Дамаск. Лишь три года спустя он пошел в Иерусалим, чтобы повидаться с Петром. У последнего он пробыл пятнадцать дней, не нашел там ни одного апостола, кроме Иакова, «брата господня», и отправился затем в Сирию и Киликию. Общинам же иудеи он лично будто бы остался неизвестен. До них дошел только слух, что их бывший преследователь ныне благовествует веру, и за это они прославляли бога (Гал. 1, 11—24).

В этом повествовании прежде всего бросается в глаза явное преувеличение. Автор Послания к галатам старается создать впечатление, будто источником всего его евангелия является откровение божие. В чем заключалось указанное откровение, это мы знаем из «Деяний апостольских», и текст Послания к галатам обнаруживает, что его автору было известно то, о чем говорится в «Деяниях». Деяния апостольские сообщают об этом в трех различных главах — 9-ой, 22-ой и 26-ой, отличающихся друг от друга в деталях, но вполне совпадающих в основных моментах. Они повествуют о том, что когда Павел, снабженный письмами первосвященника к дамаским синагогам, находился на пути в Дамаск, чтобы вернуть приверженцев христа (убежавших в Дамаск вслед-

---

ское правило: цель оправдывает средство. Но при желании это можно изложить и в последнем смысле, и позднейшая церковь поспешила поступить именно таким образом. Если уже в языческой литературе подлоги далеко не редкость, то еще гораздо больше распространены они у христиан. И те которые пытаются доказать истинность своей веры измышлениями, вовсе не принадлежат к числу самых скверных людей" (ук. соч., стр. 330). На эти слова следует обратить сугубое внимание в связи с тем возмущением, которое вызвало в верующих кругах утверждение мифа о христе, что при возникновении христианства ложь и подлоги играли чрезвычайно видную роль. Зек тоже пишет: „В тех случаях, когда требуется божественное откровение, всегда под рукой какой-либо подлог, идущий навстречу этой потребности; ни в какой области подлог не получил столь широкого распространения, как в религиозной литературе всех времен" (ук. соч., 257; ср. также 330 и сл.). С этой точки зрения и предполагаемая нами подложность Павловых посланий становится вполне понятной.

ствие гонений на Стефана) закованными в Иерусалим, недалеко от Дамаска его внезапно осиял свет с неба, и он услышал голос, который объявил ему, что с ним говорит Иисус, и повелел ему итти в город, где от находившихся там мужей он узнал, что ему надо делать. При этом, согласно 26, 16 и сл., Павел был наречен апостолом язычников уже во время происшествия под Дамаском, между тем как согласно 22, 10 сл. это имело место позднее, когда он уже вернулся в Иерусалим.

Помимо этого, повествование Деяний не содержит ничего такого, что могло бы дать право мнимому Павлу почерпнуть все содержание своего евангелия, без всякого человеческого посредничества, исключительно из видения под Дамаском. Напротив, оно решительно подчеркивает связь между сообщением апостола и находившимися в Дамаске последователями Иисуса. Что Павел уже раньше должен был иметь, по крайней мере, общее представление об их религиозных взглядах, ясно само собой, ибо в противном случае было бы непонятно его усердие в отношении преследования сторонников христа. Павел не мог не знать, что перешедшие на сторону христа представители иудейской апокалиптики занимали по отношению к закону более независимую позицию, чем иудейство, стоявшее на официально-формальной точке зрения. Он не мог не знать, что религиозное спасение они выводили из своего отношения к мессии или Иисусу христу и что этим своим посредником в спасении они считали распятого мессию — совершенно необычайный для всего прежнего иудаизма взгляд. Все, что могло открыть ему в лучшем случае переживание под Дамаском — это фактическую справедливость данного взгляда. Внезапная вспышка света, которая будто бы сопровождала явление христа Павлу, могла послужить для него лишь указанием на то, что небесный мессия, которого признавал и он как иудей, в действительности есть лишь вознесшийся к небу распятый Иисус[1]) — воззрение, которого, как сказано, не разделяли другие гностические секты, поскольку они рассматривали небесного мессию и земного Иисуса как две разные личности. Распятый Иисус — это сам христос; следовательно, мессия — не чисто небесное существо, а страждущий и умирающий человек в смысле «раба божьего» Исайи; только это и могло открыться Павлу благодаря видению в Дамаске. К тому же он должен был уже знать этот взгляд Деяний и до известной степени быть в курсе рели-

[1]) Ср. I. Weiss, „Das Urchristentum“, 139.

гиозного мировоззрения последователей Иисуса. Ведь, как мы видели, религия Павла представляет собой лишь одну из разновидностей иудейского гностицизма. Затем Павел, повидимому, отнюдь не высказывает свое личное мнение, а напротив, выступает как выразитель довольно широко распространенных философских взглядов. Наконец, весь сложный и строго продуманный характер миросозерцания Павла также исключает возможность того, чтобы оно составляло содержание однократного личного откровения, тем более, что в 1 Кор. 11, 23 и 15, 3 сам Павел признается, что он «принял» сообщение о тайной вечере и о смерти, погребении и воскресении Иисуса, а Буссэ (Bousset) доказал, что, в частности, взгляд на христа, как на владыку (kyrios) общины, не является первоначальной идеей апостола, а представляет собой простое воспроизведение основного убеждения эллинистической (антиохийской?) общины. Притязания автора Послания к галатам на чисто личное происхождение и оригинальность своего евангелия, а также ссылка на откровение, как на единственный источник этого писания, производят, поэтому, крайне странное впечатление и выявляют тенденциозность указанного автора. Павел стремится опровергнуть предположение, будто содержанием своего евангелия он обязан иерусалимским апостолам и вообще находится в той или иной зависимости от них. Но именно таков взгляд Деяний апостольских, который, как сказано, имел в виду Павел, сочиняя свое послание, и против которого направлены все его уверения.

О Павле, под именем Савла, «Деяния апостольские» впервые упоминают в связи с избиением камнями Стефана (7, 58). Свидетели этого избиения — повествуют Деяния — положили свои одежды у ног юноши, по имени Савл, который одобрял убиение Стефана (8, 1). Из всего этого повествования следует, что Стефан отнюдь не был осужден в порядке нормального судопроизводства, с участием свидетелей (ср. в особенности 7, 57), но сделался жертвой народных страстей, при чем «ложные свидетели» (6, 13) позаимствованы из суда над Иисусом, евангельское описание которого использовано Деяниями и во многих других отношениях. Не подлежит также сомнению, что 7, 58 является вариантом к 7, 59, и таким образом представляет собой позднейшую вставку[1]). Сплетение истории Павла с историей Стефана есть, следовательно, не что иное, как явное литературное ухищрение, имеющее целью побудить Савла при-

---

[1]) Ср. I. Weiss, „Das Urchristentum“, 122, 135.

нять участие в преследовании иерусалимской общины. Но это указание в свою очередь, зиждется, повидимому, исключительно на 1 Кор., 15, 9, где Павел называет самого себя «наименьшим из апостолов», потому что он гнал церковь божию; в основе этого лежит очевидное намерение сделать исходным пунктом деятельности апостола Иерусалим и поставить ее в более тесную связь с местной общиной. Именно по этой причине Гейтмюллер (Heitmüller) совершенно отрицает первоначальную личную связь Павла с Иерусалимом, а присутствие апостола при умерщевлении Стефана относит к области легенды [1]; но тогда не может отвечать исторической действительности и то сообщение, что преследователь Савл был послан первосвященником с письмами в Дамаск, чтобы привести находившихся там приверженцев Иисуса закованными в Иерусалим, — сообщение, которое, между прочим, представляется неосновательным уже по одному тому, что иерусалимский синедрион не имел никакой власти над дамаскими иудеями.

По словам Деяний, как сказано, Павел пережил недалеко от Дамаска чудо обращения. Осиявший его свет лишил апостола способности видеть; тогда спутники повели его за руку в город, где он был исцелен последователем христа Ананием и после крещения был принят в местную христианскую общину. Несколько дней он провел с учениками в Дамаске и затем стал проповедывать в синагогах, что Иисус — «сын божий», к удивлению всех тех, кто продолжал его считать преследователем иерусалимской общины. Замешательство, в которое он привел иудеев, доказывая, что Иисус — мессия, побудило их задумать покушение на его жизнь. С трудом избежав преследования с их стороны, он отправился в Иерусалим и старался примкнуть там к ученикам христа. Но так как последние его боялись, не веря, что он тоже ученик, его взял на свое попечение Варнава, который привел его к апостолам и сообщил им о чуде обращения и деятельности Павла в Дамаске. Лишь с этого момента Павел был принят в среду апостолов и стал проповедовать в Иерусалиме. Когда же, однако, его стали здесь преследовать иудеи, тамошние христиане препроводили его в Кесарию и послали его затем в его родной город Тарс.

Что это сообщение Деяний все же более правдоподобно, чем повествование Послания к галатам, с его явным подчеркиванием самостоятельности апостола и его независимости

---

[1]) Zum Problem Paulus und Jesus" в „Zeitschrift f. neuestamentl. Wissensch." 1912, 328.

от Иерусалима, — не подлежит никакому сомнению. Если Павел пережил на пути к Дамаску чудо своего обращения, то, при условии историчности Иисуса, следует признать естественным, психологически вероятным и, как выражается Фельтер, «даже отвечающим требованию морали» то обстоятельство, что он вступил в общение с учениками Иисуса в Дамаске, а затем и с апостолами в Иерусалиме. При данных условиях он должен был, конечно, стремиться познакомиться с друзьями, сторонниками и родственниками Иисуса, ибо только они могли сообщить ему более подробные сведения о христе и его учении. Достопримечательно, что лишь через три года после смерти Иисуса Павел убеждается благодаря откровению в том, что Иисус был тем обетованным мессией, «сыном божиим» в земном и неземном смысле, вокруг которого вращались все его прежние религиозные мысли, и учение и личность которого имели для его собственной новой веры решающее значение. И, вместо того, чтобы выяснить все это путем общения с окружавшими христа лицами и таким образом ближе познакомиться с личностью спасителя, Павел предпочитает держаться как можно дальше от них. Голландец Пирсон (Pierson) объясняет столь странное поведение Павла метким сравнением: «Юный современник Платона, уроженец южной Италии, будучи пламенным софистом, от души радовался тому, что Сократ приговорен к смерти. Однако, несколько лет спустя в его мировоззрении произошел резкий перелом, и он пришел к заключению, что единственный ценный идеал — это мыслить, чувствовать и жить как Сократ и всецело уподобиться последнему. Как же он тогда поступил? Отправился ли он немедленно в Афины, где еще жили Платон и Алквиад, чтобы узнать от них и многих других, о чем думал Сократ, что он чувствовал, чему учил, что усвоили поддерживавшие с ним общение современники? Ничуть не бывало! Обращенный софист перебрался в Египет, пробыл там три года, писал и говорил с тех пор до конца своей жизни о Сократе, и легковерная масса считала его самым солидным авторитетом в вопросах, касающихся греческого мудреца, и самым бесспорным истолкователем учения и взглядов последнего. Пусть верят те, кто способен этому поверить!» [1]).

В самом деле, этому нельзя поверить, и все то, что стараются привести в оправдание странного поведения Павла,

---

[1]) Приведено у van den Bergwan Eyshinga: „Die Holländische radikale Kritik“, 3 сл.

есть не что иное, как беспомощная болтовня вокруг да около существа дела. Она всецело основывается на голословном утверждении, что Послание к галатам, как исходящее от самого Павла, заслуживает предпочтения перед повествованием Деяний, не являющихся первоисточником. Так, напр., Буссэ пишет: «То, что Деяния сообщают о пребывании Павла в Иерусалиме и его сближении с апостолами при содействии Варнавы, не имеет, по сравнению с определенными разъяснениями самого апостола, никакой цены [1]). Автор Послания к галатам заслуживали бы в этом отношении доверия только в том случае, если бы Иисус не был исторической личностью. Ибо тогда иерусалимские апостолы не смогли бы, разумеется, научить Павла ничему, кроме того, что он мог знать или узнать и из других источников; только при этом условии он был вправе усвоить себе любой взгляд на христа, хотя бы и вымышленный. Следовательно, гипотеза подложности Послания к галатам, повидимому, подвергает опасности гипотезу историчности Иисуса. Но так как Послание к галатам явно направлено против Деяний или, по крайней мере, против их источников и повествования, из которого вытекает, что евангелие Павла, вследствие посредничества дамаских учеников, в особенности Анания, связано с воззрениями так наз. иерусалимской первообщины, то прежде всего необходимо выяснить, заслуживает ли сообщение Деяний, как таковое, доверия, тем болеее, что рассказ Деяний о связи между обращением Павла и убиением Стефана следует отнести к области легенды, а усердие Павла в отношении преследования христиан тоже представляется достаточно сомнительным и опирается исключительно на 1 Кор. 15, 9, где Павел говорит, что он преследовал христианскую общину.

Между тем не подлежит сомнению, хотя пока это еще не получило признания, что весь рассказ об обращении Павла есть не что иное, как подражание повествованию об Илиодоре в 2 Макк. 3.

Пусть каждый убедится в этом лично.

Сирийский царь Селевк посылает правителя государства Илиодора в Иерусалим и приказывает ему завладеть сокровищами местного храма. Встретив отказ со стороны первосвященника Онии, Илиодор пытается захватить сокровища силой. Когда же он с вооруженными людьми врывается в сокровищницу, бог являет великое знамение, приводящее

---

[1]) „Die Schriften des NT. für die Gegenwart erklärt". Herausgeg. von I. Weiss, II, 37.

всех в изнеможение и ужас. Сам Илиодор падает на землю, объятый великой тьмой. Его свита поднимает и уносит его, беспомощного, на носилках. Все присутствующие усматривают в этом откровении акт всемогущего господа. И в то время как Илиодор лежит, лишенный божественной силой дара речи и всякой надежды на спасение, иудеи благословляют господа, прославившего свое жилище; и храм, который незадолго перед тем наполнен был страхом и смущением, благодаря явлению господа наполнился радостью и веселием. Затем некоторые из спутников Илиодора обращаются к первосвященнику Онии с просьбой призвать всевышнего, чтобы сохранить жизнь лежащему уже при последнем издыхании Илиодору. Первосвященник приносит жертву, дабы спасти Илиодора. В это время перед Илиодором предстают юноши, которые являлись ему уже раньше и бичевали его тогда, и призывают его теперь воздать великую благодарность первосвященнику, ради которого господь даровал ему жизнь, и возвещать всем «великую силу бога». «Илиодор же, принесши жертву господу и обещав многие обеты сохранившему ему жизнь и возблагодарив Онию, возвратился с воинами к царю, и пред всеми свидетельствовал о делах великого бога, которые он видел своими глазами» (35 и сл.).

Сходство этой истории с историей обращения Павла бесспорно. Подобно тому, как Павел был послан иерусалимским первосвященником в Дамаск, чтобы привести находившихся там христиан закованными в Иерусалим, так и Илиодор отправляется по приказанию короля Селевка в Иерусалим, чтобы завладеть сокровищницей местного храма. И подобно тому, как Павел незадолго до выполнения своей миссии был низвержен небесным явлением, причем его спутники стояли в оцепенении, и он сам в течение трех дней был слеп, так что пришлось его за руку отвести в Дамаск (Деяния 9, 7), так и Илиодор, объятый вместе со своей свитой ужасом под влиянием небесного явления, упал на землю, окутанный тьмой, и был унесен окружавшими его лицами в совершенно беспомощном состоянии. Вместо благочестивого первосвященника Онии здесь фигурирует дамаский ученик Ананий (!). Подобно тому, как первого спутники Илиодора умоляют помочь потерпевшему несчастье правителю, так и последнего господь призвал в видении помочь Павлу и вернуть последнему зрение. И подобно тому, как Павел предупреждается видением о том, что ему будет оказана помощь Ананием, так и Илиодору вторичное видение внушает благодарность по отношению к перво-

священнику Онии. Согласно Деян. 22, 17, 21, явившийся Павлу в храме бог призывает его проповедывать евангелие среди язычников. Илиодора же только-что упомянутое нами небесное явление призывает возвещать всем «великую силу бога»; и, возвратившись к царю, он перед всеми свидетельствует о делах великого бога. Точно также Павел в Дамаске по своем возвращении в Иерусалим благовествует об Иисусе, при чем здесь иудеи удивляются обращению человека, еще совсем недавно нагонявшего страх на иерусалимскую общину, подобно тому как там они благословляют господа, совершившего чудо в отношении Илиодора и наполнившего радостью и веселием храм, который незадолго перед тем был охвачен страхом и смущением. Более того, даже бичевание, которое грозило Павлу, когда он рассказал о своем обращении (Деян. 22, 24), повидимому, навеянно бичеванием, которому действительно подвергся Илиодор со стороны небесных юношей. Возможно также, что и воспоминание об Энеиде Виргилия III, 22 сл. не прошло бесследно для указанного повествования Деяний [1]).

Отсюда следует, что знаменитое чудо под Дамаском, которое так часто служило непререкаемым примером внезапного обращения благочестивых мужей, лишено всякого исторического значения. Автор Деяний позаимствовал из 1 Кор. 9, 1 (где Павел говорит: «не видел ли я Иисуса христа?») и из 15, 8 и сл. (где сказано, что после всех христос явился к Павлу) известие о том, что христос явился Павлу. В той же главе (9 и сл.) он нашел указание на то, что Павел гнал церковь божью и что он, апостол, благодатью божью есть тот, что он есть. На основании всего этого он сделал вывод, что под влиянием явления христа Павел прекратил преследование христианской общины. Это преследование автор Деяний связал с убиением Стефана и перенес его в Иерусалим. Что это событие произошло под Дамаском, когда Павел собирался изловить местных христиан, об этом автор Деяний узнал из 2 Кор. 11, 32 где он нашел также сообщение о преследовании Павла в Дамаске и об его бегстве в спущенной со стены корзине. Он вплел эту историю в свой собственный рассказ (Деян. 9, 23—25) и добился таким образом своей цели — поставить языческую миссию Павла в непосредственную связь с Иерусалимом и вообще изобразить последний как главный центр распространения евангелия. Что это в действительности подтасовка и что обра-

---

1) Ср. А. Древс, „Миф о христе“, перевод под редакцией П. А Красикова, т. II, изд. „Красная Новь“, Москва, 1923 г., стр. 115.

щение Павла произошло, во всяком случае, при совершенно иных условиях, чем те, которые указаны в Деяниях, это признают теперь повидимому, многие теологи [1]).

Как бы то ни было, указанное повествование Деяний не имеет исторического значения; вместе с тем не только отпадают все бесчисленные, более или менее глубокомысленные попытки психологически вывести возникновение мировоззрения Павла из чуда под Дамаском, но мы получаем также веское доказательство подложности Послания к галатам.

Кто поверит автору этого послания, что он тождествен с историческим Павлом, после того, как в основу своего повествования он кладет сообщение о своем обращении и связанных с этим переживаниях, представляющее собой на деле чистейший вымысел? Правда, автор Послания к галатам отвергает правдивость соответствующего сообщения Деяний; повидимому, он не желает ничего знать о свидании Павла с дамаскими учениками, об его знакомстве с Ананием и в особенности о более тесном общении его с иерусалимскими апостолами и с общинами Иудеи, от которых он мог получить более подробные сведения об Иисусе и у которых он должен был позаимствовать руководящие идеи своего евангелия. Но та форма, в которой он отклоняет это предположение, ясно показывает, что его единственным намерением было доказать божественное происхождение и оригинальность своего религиозного мировоззрения. Как знакомый с писаниями иудей, он не мог не знать, что сообщение Деяний о нем зиждется на повествовании об Илиодоре, и ничего не могло быть проще, как путем простого указания на этот факт аннулировать данные сообщения. Между тем он исходит из принципиального признания правдимости чуда обращения,— несомненно потому, что он сам знает о фактической стороне этого события не более, чем автор Деяний, и что на всю эту историю он смотрит не глазами очевидца, а с чисто догмати-

[1]) В своей поучительной статье: „Der Autor «ad Theophilum» als Historiker“, направленной против преувеличения исторической ценности „Деяний“, допущенного Гарнаком (Harnack), Вильгельм Брюкнер (Brückner) говорит: „Вся история обращения Павла, изложенная в главе 9-й Деяний и повторенная в главах 22 и 26, а также все то, что говорят Деяния (7, 58 — 8, 3) о жестоких преследованиях, которым подвергал христиан Павел, базируется на отдельных указаниях посланий Павла — Гал. 1, 11 — 16 (?), I Кор. 15, 8 — 10; I Кор. 9, 1. Повествования Деяний объединяют все эти отдельные сообщения в одну общую картину“ (Protest. Monatshefte 15, Iahrg. 1911, Heft 4, 149. Ср. также Hausrath, „Jesus und die neutestamentl. Schriftsteller“, 1908, I, 268.

ческой точки зрения позднейшего повествования; правдивость своего рассказа он подкрепляет даже клятвою (!), в то время как настоящий Павел, надо думать, должен был располагать совершенно иными средствами для того, чтобы подчеркнуть неправильность отвергнутой им версии. Тот же, кто дает клятву, избегая доказательств, которые не должны были бы представлять для него серьезного затруднения, навлекает на себя вполне понятные подозрения. Однако, и самому автору Послания к галатам поведение, которое он приписывает Павлу после его обращения, не могло не показаться мало правдободобным, или, по крайней мере, довольно странным. Этим объясняется его торжественное уверение, что он говорит истину. Такое отношение к истории обращения Павла с обеих сторон, со стороны автора Послания к галатам и автора Деяний, можно считать нормальным только в такое время, когда вообще не сохранилось сколько-нибудь определенных воспоминаний о фактическом ходе событий и когда Павел уже успел сделаться своего рода легендарной личностью, о которой можно было рассказать все, что угодно. Но это было бы совершенно непонятно, если бы существовало действительное историческое предание о личности Павла; ибо тогда первый из этих авторов не осмелился бы переработать упомянутое повествование в духе ветхозаветного рассказа, а второй не рискнул бы изложить его в диаметрально противоположном духе, как бы ему ни хотелось оттенить самобытность Павла и независимость последнего от Иерусалима.

Совет апостолов.

Независимость Павла от Иерусалима подчеркивается автором Послания к галатам и тогда, когда он, продолжая свое повествование, сообщает о том, как Павел через четырнадцать лет после только-что описанных событий (впрочем, неясно, имеет ли он при этом в виду посещение Павлом Иерусалима или его обращение), под влиянием откровения, отправился с Титом и Варнавой в Иерусалим и предложил местной общине, главным образом наиболее именитым членам ее, свое языческо-мистическое евангелие, чтобы выяснить, не была ли напрасна его предыдущая деятельность. Но даже сопровождавшего его Тита, хотя тот был эллин, никто не заставлял обрезаться, несмотря на то, что в упомянутую общину, якобы, прокралась лжебратия, стремившаяся скомпрометировать ту свободу от закона, которую он, Павел, про-

поведывал именем Христа язычникам. Но ни на час — так уверяет повествователь — Павел им не уступил. И главари иерусалимской общины ничего не добавили к его благовествованию. Напротив, увидав, что он со своим евангелием в действительности добился среди язычников такого же успеха, какой Петр со своим евангелием имел среди иудеев, они, а именно Иаков, Кифа и Иоанн, считавшиеся «столпами» общины, подали ему и Варнаве руку общения и сговорились с ними, что те двое пойдут к язычникам, а они будут выполнять свою миссию среди иудеев; при этом они поставили условием, чтобы Павел позаботился о нищих иудео-христианах, что апостол будто бы и исполнил в точности.

Здесь опять-таки бросается в глаза усердие, с которым мнимый Павел подчеркивает свою независимость от иерусалимских апостолов. Подобно тому, как раньше он уверял, что источником его евангелия является не устное сообщение, а будто бы откровение, так и теперь он опять-таки утверждает, что свое путешествие в Иерусалим он предпринял под влиянием откровения, а не по поручению других, по собственному почину, а не из уважения к более высокому авторитету иерусалимских апостолов, с мнением которых он должен был считаться. Не без раздражения говорит он о «знаменитых чем-либо» (2, 6) и о почитаемых «столпами» (2, 9) и определенно подчеркивает, что ему безразлично, кем они были раньше, ибо бог не придает никакого значения личности (2, 6). При этом он, повидимому, совершенно не замечает нелепости того соглашения, которое, по его словам, состоялось между Павлом и иерусалимцами. Согласно этому соглашению, Павел и Варнава должны были проповедывать евангелие среди язычников, а Петр и его приближенные — среди иудеев; этот план был явно невыполним в городах, где иудеи и язычники жили вперемежку и где, поэтому, апостолы не могли беседовать с одними, не будучи услышаны другими. Если Деяния и заслуживают доверия в каком-либо пункте, то лишь в том, где говорится, что со своей проповедью апостолы прежде всего обращались к иудеям и что Павел и Варнава первоначально выступали в синагогах. В гл. 13, 46 Павел говорит иудеям: «Вам первым надлежало быть проповедану слову божию; но так как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот мы обращаемся к язычникам». Тем не менее, Павел продолжает проповедывать в синагогах. Более того, в самом Риме он прежде всего созывает знатнейших из местных иудеев и проповедует им евангелие, и только после

того, как его слова не произвели на них никакого действия, он с горечью восклицает: «Итак, да будет вам известно, что спасение божие послано язычникам: они и услышат» (28, 28). Следовательно, Павел, как и все другие апостолы, явился со своим евангелием сначала к иудеям, и только безуспешность его проповеди среди них сделала его языческим апостолом. Это совершенно естественно, так как проповедь о спасении людей через искупительную смерть мессии по самому существу своему предназначалась для иудеев. Только в тех словах, с которыми обращается к Павлу небесный владыка, идет речь о нем как об апостоле язычников (9, 15; 13, 47; 22, 21; 26, 17). Но ясно, что это позднейшая вставка, имевшая целью показать, что неудачи проповеди Павла среди иудеев были предсказаны богом. Между тем Послание к галатам стремится, очевидно, обрисовать Павла с самого начала как языческого апостола. Однако, несколькими стихами ниже (2, 11 и сл.) он заявляет, что в антиохийской общине тоже были иудеи (ср. также 1, Кор. 7, 17 и сл.), и не только здесь, даже в Коринфе, якобы, существовали иудеохристианские посланцы, которые, ссылаясь на первоапостолов, действовали в духе последних (1 Кор. 1, 10; 2 Кор. 9, 3 и сл.). Следовательно, ни одна из обеих партий не заключила никакого торжественного соглашения.

Отсюда видно, что автор Послания к галатам противоречит не только Павлу Посланий к коринфянам, но и самому себе, особенно тогда, когда он пытается внушить, что первоапостолы одобрили евангелие, которое он проповедывал, протянули ему руку общения и благословили деятельность его, как языческого апостола. Однако, в этом евангелии, если только оно было таким, каким его изображает Послание к галатам, неприязнь к иудейскому закону выражена с такой резкостью, что иудеям оно должно было показаться прямо-таки хулой на бога. Полное отпадение от иудейства требуется здесь с такой строгой последовательностью, что всякого, кто только обрезывается, автор объявляет врагом мессии и утверждает, что такой человек должен исполнить весь закон (5, 3). Далее, тут говорится о том, что никакого другого евангелия, кроме того, которое благовествует Павел, не существует; кто в нем что-либо изменяет, тот, «смущает» общищну, и автор Послания к галатам предает анафеме тех, кто учит галатов иному, чем он, хотя бы это был сам ангел с неба (1, 6 и сл.). Едва ли подлежит сомнению, что если бы Павел выступил с этим евангелием перед иудеями, они не только не стали бы его слушать, но попросту убили бы его. И это евангелие, якобы, одобрили

первоапостолы — люди, которые, по собственному признанию автора Послания к галатам, придерживались закона и обрезания и которые при всей своей вере в христа все же в принципе считали себя иудеями? И такую точку зрения будто бы защищал Павел? Достаточно одного этого факта, чтобы признать подложность упомянутого послания бесспорной.

Совершенно ясно, что и здесь автор послания стремится убедить своих читателей в абсолютной независимости личности Павла и Павлова евангелия от Иерусалима и, вместе с тем, вселить в них успокоительную уверенность в том, что евангелие в его освещении одобрено первоапостолами и что его апостольская деятельность тоже санкционирована ими. При этом он и на сей раз выступает против другого воззрения на его апостольское служение, оспаривающего указанную независимость, и не подлежит сомнению, что в данном случае он также целится в Деяния или один из их источников.

Деяния сообщают, что Павел, совместно с Варнавой, впервые посетил Иерусалим по поручению антиохийской общины, чтобы доставить туда пособие братьям, живущим в Иудее (Деян. 11, 29 и сл.). В гл. 13 и 14 описывается первое путешествие Павла и Варнавы с проповедническими целями. Затем — повествует Деяния (15, 1 и сл.) — они снова направились в Иерусалим. Поводом к этому послужило возбуждение, вызванное в антиохийской общине тем, что иудеи учили местных братьев: если не обрежетесь по обряду моисееву, не можете спастись. И вот, Павел и Варнава были посланы общиной к первоапостолам и пресвитерам Иерусалима, чтобы выяснить их мнение по этому поводу. Здесь некоторые из фарисейской ереси, «уверовавшие» стали доказывать необходимость обрезания; но во время совещания, которое было созвано для разрешения этого спорного вопроса, Петр указал на то, что искони язычники слушают слово божие в синагогах и им тоже доступна вера и что, поэтому, не подобает возлагать на всех иудео-христиан ярмо, от которого были избавлены даже перешедшие в иудейство язычники. Потом Варнава и Павел стали рассказывать о том, как они обращали язычников. Иаков положил конец прениям, заявив, что мнение Петра подтверждается словами пророков. Затем апостолы и пресвитеры, вместе со всей общиной, приняли решение известить язычников-христиан Антиохии, Сирии и Киликии о том, что те, которые, настаивая на обрезании, «смутили» общину и поколебали души, не имели на этот счет никаких полномочий

и что на общины не возлагается более никакого нового бремени; единственное требование, которое предъявляют им Деяния в их дошедшей до нас редакции — это соблюдение так назыв. Ноевых заповедей, а именно воздержание от идолопоклонства, блуда, удавленины и крови. Но относящиеся сюда стихи 15, 19 и 20, а равно и 28 и 29 (ср. также 21, 25) безусловно не входили в первоначальный текст и должны быть рассматриваемы как позднейшая вставка[1]).

Насколько все это сообщение подверглось переработке еще и в других отношениях, на этом мы здесь останавливаться не будем. Укажем только на следующее: весьма вероятно, что путешествие Павла и Варнавы в Иерусалим, о котором идет речь в гл. II, 29 и сл., торжественно с тем о котором говорит гл. 15-я, и что интерпретатор Деяний одно путешествие разбил на два различных. Автор Послания к галатам имел, вероятно, перед собой первоначальный текст, и это побудило его вспомнить о пособии для нищих, которое Павел должен был доставить в Иерусалим (2, 10). Ибо то, что при вышеизложенном сообщении о своем свидании с иерусалимскими апостолами он имел в виду упомянутое в гл. 15-ой деяний совещание по поводу язычников-христиан, столь же достоверно, как и то, что в своем рассказе об обращении он опирался на соответствующее повествование Деяний[2]). Но здесь бо́льшую историческую вероятность имеют за собой Деяния, ибо мы уже видели, насколько нелепо соответствующее повествование Послания к галатам и как противоречит автор указанного послания самому себе и Посланиям к коринфянам. При этом тут, как сказано, имеется налицо умышленное расхождение с Деяниями, исходящее от самого автора Послания к галатам. Павел должен был быть совершенно свободен от всякого внешнего влияния. Уже одно то, что Павел отправился в Иерусалим будто бы по поручению антиохийской общины, смущает автора Послания к галатам: о т к р о в е н и е должно было побудить апостола совершить это путешествие. О Варнаве он умалчивает и в особенности он не допускает мысли о том, что Павел, якобы, должен был запросить мнение апостолов и пресвитеров Иерусалима относительно обрезания и подчиниться их постановлению и вообще не играл при этом главной роли, а дело взяли в свои руки Петр и Иаков, которые и вынесли решение по спорному вопросу. Итак, ясно, что автор Послания к галатам возвеличивает

---

1) Ср. Ф е л ь т е р. ук. соч., 261 сл.

2) Гал. 2, 15 и след. стихи, повидимому, навеяны Деяниями 15, 10 и сл.

Павла, стремится изобразить его как самим богом поставленного языческого апостола, а его евангелие — не только как равное по своему происхождению иерусалимскому евангелию, но и как единственно истинное и настоящее, хотя бы уже по одному тому, что проповедник этого евангелия был, якобы, удостоен особого откровения божья [1]).

Павел и Петр

Мы уже говорили, что постановление, согласно которому язычники-христиане, чтобы быть равноправными с иудео-христианами, должны были соблюдать ноевы заповеди, в первоначальный текст Деяний не входило. Это самым решительным образом доказывает позиция, которую занял в Антиохии Петр по вопросу о трапезе, о чем нам сообщает Послание к галатам 2, 11 и сл. Ибо то обстоятельство, что во время своего пребывания в Антиохии Петр сперва ел вместе с язычниками, а затем, из боязни перед иудаистическими посланцами Иакова, устранился от язычников и склонил к такому же поведению других иудео-христиан и даже Варнаву, — было бы совершенно непонятно, если бы упомянутое постановление было вынесено уже раньше, в Иерусалиме. На совещании в Иерусалиме, которое было созвано в связи с волнениями в антиохийской общине, поднятыми иудейскими посланцами, было решено, что наряду с соблюдающими закон и обряд обрезания иудео-христианами, должны быть признаны и язычники-христиане, свободные от этих обязательств. При этом указывали на отношение к иудейству перешедших на сторону синагог язычников. Однако, по поводу деталей взаимоотношения обеих групп не было принято никаких решений, что и повело вскоре к конфликтам, исходной точкой для которых послужил вопрос о трапезе.

О событиях в Антиохии Деяния непосредственно ничего не сообщают. Но история обращения языческого сотника Корнилия (Деяния 10, 1 и сл.) Петром, которому явилось видение, поставившее его в известность об уничтожении установленного иудейским законодательством о пище разграничения между обрезанными и необрезанными и который был привлечен в Иерусалиме к ответу за то, что он ел вместе с необрезанными (11, 2 и сл.),—эта история, несмотря на свой мифический характер, все же содержит довольно ясные на-

[1]) Ср. Фельтер, ук. соч., 253—267.

меки на события в Антиохии. В своем стремлении возвеличить Петра автор Деяний решил, повидимому, умолчать о действительном событии, хотя оно и было ему известно, и заменил его другим рассказом, в котором о Петре говорится, что он первый сел за один стол с язычниками и что это было одобрено остальными апостолами. Во всяком случае, совещание по поводу отношения язычников-христиан к закону и обрезанию, о котором идет речь в гл. 15-ой Деяний, было бы лишено всякого смысла, если бы история с Петром и сотником произошла уже раньше[1]). Автор же Послания к галатам использовал, напротив, именно тот подлинник, который подверг переработке повествователь Деяний и который осуждает иудео-христианство в лице Петра, чтобы унизить его в глазах язычников и прославить свое собственное, отвергающее закон евангелие, как единственно последовательное и истинное. Он заставляет Павла воспротивиться нерешительному и трусливому поведению Петра и пользуется этим случаем для того, чтобы, опираясь главным образом на Послание к римлянам, изложить свое собственное евангелие со всеми его враждебными закону выводами. Пусть усматривают в этом «подвиг всемирно-исторического значения», поскольку здесь мистическое евангелие свободы впервые достигает кульминационной точки своего развития и поскольку тут и осуществляется полный разрыв с иудео-христианством; но только это не подвиг того Павла, жизнь которого описывают Деяния и с миросозерцанием которого мы рассчитывали познакомиться в основных писаниях — в Послании к римлянам и обоих Посланиях к коринфянам; и даже те, в глазах которых Послание к галатам представляется «неоценимым материалом для изучения биографии и психики Павла» (Вейс) и которые, основываясь на нем, пытаются исправить повествование Деяний, обнаруживают полное незнакомство с истинным характером этого послания.

Ибо в нем мы имеем дело не с настоящим Павлом, Павлом I, верным закону проповедником искупительной смерти христа, и даже не с Павлом II, мистиком и склонным к фантазированию продолжателем первоначального Павлова учения, а с Павлом III, в глазах которого образ настоящего Павла, вследствие его связи с Павлом II, уже перерос всех остальных апостолов и который в конце концов озабочен только тем, чтобы изобразить иудео-христианство Петра и Иакова, как неполноценную форму евангелия, а его

---

[1]) Ср. Фельтер, ук. соч., 268 и сл.

представителей как столь же неполноценные фигуры, и тем самым окружить образ Павла еще бо́льшим ореолом.

Но если после всего вышесказанного еще остаются какие-либо сомнения, то они всецело устраняются тем обстоятельством, что и в остальных отношениях Послание к галатам представляется вымыслом. Ибо изображение отношения Павла к галатам тоже не отличается правдоподобностью и ясностью и представляет собой, как это доказывает главным образом Гал. 4, 12—20, воспроизведение событий, изложенных в Посланиях к коринфянам, в особенности во втором из них; оттуда же позаимствованы и фигуры иудаистических подстрекателей, которые, якобы, отбили у апостола его общину. Прославленной живости и наглядности изложения, будто бы обычно присущих Павловым посланиям, в Послании к галатам нет и следа. Все в нем абстрактно, во всем видно умничанье, все производит впечатление не пережитого, а придуманного, да к тому же и здесь автору не удалось избежать противоречия с самим собой, ибо он заставляет Павла писать такие вещи, которые были уместны в посланиях к коринфянам, но совершенно непонятны, поскольку дело касается галатов [1]).

Таким образом, Послание к галатам отнюдь не опровергает нашего прежнего утверждения, что две различные точки зрения, сопутствующие друг другу и переплетающиеся друг с другом в Послании к римлянам и в Посланиях к коринфянам, принадлежат двум различным авторам и что Павел, который со своим мистическим евангелием свободы во христе оказал огромное влияние на последующее время, не имеет ничего общего с Павлом Деяний. Послание к галатам есть не что иное, как «личный документ» апостола Павла. **Автор этого послания — вымышленная личность**; поэтому не может быть речи и о том, чтобы развиваемое им теологическое миросозерцание, в основных своих чертах совпадающее с мировоззрением Павла II, исходило от исторического Павла. Мы имеем здесь дело с основными течениями иудейского гностицизма или апокалиптической исусовой секты, различно относившихся к иудейскому закону с окрещенных именем одного и того же Павла, рассуждения которого были соединены и переплетены со взглядами исторического Павла только потому, что настоящий Павел держал себя по отношению к иудейскому закону более

---

[1]) Ср. Фельтер, ук. соч., 274 сл. О подложности Послания к галатам см. Steck, „Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht" 1888, van der Bergwan Eysinga, „Radical views" 65 сл.

независимо, чем кто-либо другой, и что под его влиянием вопрос о проповеди среди язычников впервые сделался центром христианского сознания.

Этим объясняется также и колеблющаяся и нерешительная позиция Павла Деяний по отношению к закону, оказавшаяся, однако, достаточно своеобразной для того, чтобы благочестивые иудеи смогли обвинить его в отпадении от традиционной веры; этим же объясняется противоречие между тем образом Павла, который рисуют нам Деяния, и тем впечатлением, которое мы выносим о нем из его посланий, а именно как о стороннике непримиримо-враждебного отношения к закону, исключающего всякую возможность какого бы то ни было религиозного общения между Павлом и иудеями.

До сих пор все нападки на подлинность Павловых посланий отклонялись ссылкой на их самобытность, живость и личный характер — черты, которые будто бы исключают всякую мысль о том, что Павловы послания, как это утверждает радикальная школа голландской теологии, суть искусственный продукт позднейшей переработки, при чем, однако, оставляются в стороне многочисленные дополнения и изменения, которые отчасти не отрицаются и сторонниками подлинности Павловых посланий. Этот спорный вопрос отпадет, если мы согласимся, что соответствующие послания, т. е. Послание к римлянам и оба Послания к коринфянам, как это здесь и признается возможным, в действительности частично содержат подлинные рассуждения исторического Павла, на чей счет и должны быть отнесены в первую очередь все личные размышления автора этих посланий. Но это максимум уступок, которые могут быть по справедливости сделаны сторонникам подлинности Павловых посланий без риска уклониться от самого характера этих посланий и их несоответствия Деяниям. Однако, до тех пор, пока эти разногласия не будут устранены в корне, нам придется рассматривать упрямое отстаивание немецкими историко-теологами «бесспорной» подлинности Павловых посланий в целом, как предвзятое мнение.

Что же касается остальных Павловых посланий, которые, как известно, также неоднократно подвергались нападкам со стороны теологов, то разрешение вопроса о том, содержат ли они, по крайней мере, «подлинное ядро», выходит за пределы задач настоящей книги. Фельтер полагает, что Послание к фессалоникийцам зиждется на подлинном фундаменте; возможно, что такую же основу имеют и другие послания, приписываемые Павлу. Но, во всяком

случае, теологические рассуждения этих посланий не имеют ничего общего с историческим Павлом, если таковой вообще существовал; их авторы несомненно опирались на Послания к римлянам и коринфянам, а может быть, и на Послание к галатам, откуда они почерпнули не только теологические идеи, но отчасти и обороты речи, подобно тому, как это сделал автор Послания к галатам с Посланием к римлянам и с обоими Посланиями к коринфянам. И если преимущественно в области учения о воскресении и конце мира они отчасти расходятся с упомянутыми посланиями, если в особенности своим постоянным чрезмерным прославлением домирового и послемирового спасителя они все смелее и неустрашимее разрабатывали христологию, то все же они нигде не выходят за пределы принципиальных основ мировоззрения Послания к римлянам и обоих Посланий к коринфянам, и этому нисколько не противоречит то обстоятельство, что здесь, как утверждают голландцы, мы имеем дело с трудами не одного лица, а целой теологической школы. Когда эта работа была выполнена, когда Послание к римлянам и оба Послания к коринфянам приобрели свой теперешний вид, — по этому поводу трудно сказать что-либо определенное. Повидимому, это произошло лишь в первой половине II столетия, во всяком случае, в такое время, когда исторический Павел уже давно ушел из мира живущих; что же касается Послания к галатам, то оно несомненно относится к тому времени, когда не только существовали Послание к римлянам и оба Послания к коринфянам, но и имелся налицо также и основной текст Деяний, образы которого уже начали приобретать мифическую окраску.

VII. „ИСТОРИЧЕСКИЙ" ИИСУС В ГЛАВНЫХ ПОСЛАНИЯХ ПАВЛА.

Религиозно-историческое значение Иисуса у Павла

Здесь нас интересует главным образом вопрос о сущности и характере Иисуса, поскольку об этом позволяют судить Павловы послания.

Кто беспристрастно вникает в эти послания оставив в стороне всякие воспоминания об евангелиях, тому не легко придет в голову, что Иисус мыслится Павлом как историческая личность. Иисус играет у Павла только роль религиозного, спасительного начала. Будучи по своему положению «владыкой» (kyrios) общины — это наименование позаимствовано, по мнению Буссэ, из восточного культа, обожествлявшего царей и кесарей, — он носит в себе, с одной стороны, черты праведника Премудрости Псевдосоломона, «сына божия», страждающего раба божьего Исайи, жертвующего своей жизнью за грехи человечества и за эту искупительную жертву прославляемого богом, и является с этой точки зрения обыкновенным человеком, с другой же стороны фигурирует как один из тех ниспосланных с неба «сынов божьих» или божественных спасителей, в смысле гностического мистериального учения, которые спускаются на землю, ведут борьбу с демонами, страдают, умирают и, победив смерть, снова возвращаются к богу. Однако, Павлу не удалось спаять при помощи понятия духа эти два по существу различных образа в одно органическое целое. Спаситель называется у Павла христом, мессией, поскольку имеется в виду его божественная сущность и сверхъестественная искупительная деятельность в смысле апокалиптического чаяния спасения. Он назы-

вается Иисусом, поскольку дело касается его человеческой природы и его заступничества за своих последователей. И он назывался Иисусом христом или христом Иисусом, как сошедший с неба сын божий, который обменивает на земле свою чистую духовность на человеческую сущность, принимает образ «раба», умирает на кресте, воскрешается богом из мертвых и в качестве «господа» возносится в царствие небесное, как это сказано в Послании к филиппийцам 2, 6 и сл.

Отсюда видно, что Павел отнюдь не отрицает того, что Иисус, мессия, был человеком, появился когда-то на земле и был распят как обыкновенный человек; напротив, то было ядро его веры, но он исходил при этом не из исторического опыта, а опирался в своих утверждениях исключительно на «писание», и сам не подал никакого повода к непосредственному отождествлению возвещанного им человека Иисуса христа с тем Иисусом, мнимую историю которого расказывают нам евангелия. Изображение страждущего раба божия у Исайи Павел, как и вся иудейская мистика, рассматривал как изложение действительного события. Он был уверен в том, что искупительная смерть раба божиего имела для человечества спасительное значение, хотя как подлинно мессианское явление, которого иудеи ждали в будущем, она отнюдь не получила всеобщего признания. Но Павел был в этом убежден подобно тому, как последователи Озириса были убеждены в том, что их бог когда-то жил на земле в образе человека, осчастливил Египет своими деяниями и погиб жестокой смертью от руки своего брата Тифона или Сета, или подобно тому, как фригийцы приписывали всевозможные человеческие свойства своему Аттису, сирийцы— своему Адонису, греки — своему Дионису и т. д., и указывали на те местности, где, якобы, произошли главные события в жизни упомянутых богов. Авторитет писания служил Павлу, как иудею, порукой в том, что его убеждение истинно; ему не нужны были никакие другие свидетельства (Гал. 1, 12). Что же касается хронологии названного события и ближайших обстоятельствах, которыми оно сопровождалось, то, как античный человек, Павел мало задумывался над этим, подобно тому, как, напр., греки или египтяне совсем не интересовались тем, когда жили на земле их божества, смерть которых они ежегодно поминали торжественными празднествами. Бог послал своего сына, «когда пришла полнота времени» (Гал. 4, 4) т. е., когда истек предусмотренный богом срок существования мира, по окончании которого и согласно вавилонскому, персидскому и индийскому предста-

влению должен был появиться на земле спаситель [1]). В более детальной формулировке гностик и апокалиптик не нуждался, и этим вопрос был исчерпан.

В действительности христос является для Павла не всемирно-исторической, а, как на это указывает и Мартин Брюкнер (Brückner), исключительно «религиозно-исторической личностью, разумеется, не в современном смысле, ибо так наз. исторический Иисус, напр., в смысле школы Ричля, был бы в глазах Павла абсурдом» [2]. Весь образ человеческого и земного Иисуса изображается у Павла столь же неосязаемым и витающим вне времени и пространства, так же окутан мифологической неопределенностью, как образ страждующего раба божия у Исайи. Павел не интересуется подробностями жизни Иисуса. Он равнодушен даже к ближайшим обстоятельствам его смерти, и чем меньше он о всем этом может рассказать, тем с большей готовностью останавливается он на описании небесного образа христа и на метафизическом факте искупления, которое становится возможным для людей благодаря сверхземному подвигу любви, совершенному божественным сыном.

Теологи обычно утверждают обратное. Что же касается «мифа о христе» то, как известно, Павел выступает здесь тоже в роли «главного свидетеля» историчности Иисуса. Поэтому перед нами встает задача подробнее рассматривать историческую ценность этого свидетельства.

Итак, на какие исторические факты из жизни Иисуса ссылается Павел?

Личное знакомство Павла с „историческим" Иисусом

Не может быть никакой речи о том, чтобы известное место 2 Кор. 5, 16 могло что-либо дать для разрешения указанного вопроса. Слова: «Потому отныне мы никого не знаем по плоти, если же и знали христа по плоти, то теперь не знаем» доказывают, по мнению Эвальда (Ewald), Гильгенфельда (Hilgenfeld), Бейшлага (Beyschlag), Иог. Вейсса и друг., личное знакомство Павла с евангельским Иисусом. Но это не верно уже по одному тому, что значение этих слов крайне неясное, и их наиболее вероятный, скорее всего отве-

---

[1]) Ср. Марк., 1, 15; затем „Zimmern, die Keilinschriften", 3 aufl. 1903, 382.

[2]) Die Entstehung der Paulinisehen Christologie, 12.

чающий контексту смысл заключается, как на это указал Баур, в том, что иудейско-плотское представление о мессии отвергается Павлом в интересах чисто духовного понимания христа. Не познание плотского человека во христе, не плотское познание христа ведет к чуду внутреннего обновления, а только духовное познание его сущности, сознание, что христос по своей сущности есть дух и что на этом зиждется возможность гносиса или интеллектуального созерцания, мистического соединения в акте любви с христом, другими словами, возможность искупления. «Христос по плоти», с которого начинается акт каждой unio mystica, составляет только религиозно-историческую предпосылку или психологическое условие познания истинного, т. е. духовного христа, как непосредственного спасительного начала. При лицезрении «христа по плоти» познание, которое само по себе представляется «плотским», превращается для облагодетельствованного в действительное духовное познание, «христос по плоти» превращается в «христа по духу» и познание первого рода опускается до уровня второстепенного посредствующего члена, как бы подготовительной, воспитательной стадии покоющегося на познании (гносисе) искупления (ср. 1 Кор. 2, 10 и сл.; 8, 1 и сл.; 2 Кор. 3). С грамматической точки зрения выражение «по плоти» безусловно относится только к деятельности познания [1]).

Но если даже допустить, что это выражение относится также и к христу, то при этом, во всяком случае, не приходится думать об «историческом» Иисусе евангелий. Напротив, благодаря духовному познанию христа или познанию христа как духа Павел чувствует себя вознесенным на такую высоту обсолютной духовности, что он уже не знает никого, «кто по плоти», и все люди представляются ему только членами и составными частями того царства духа, в котором они с христом едины. Если же Дрешер (Drescher) [2]) и Вейс пускают в ход все рычаги современной психологии, чтобы доказать, опираясь на Деяния, что во время осуждения христа Павел находился в Иерусалиме и потому видел Иисуса своими физическими глазами, то они исходят из того, что как раз нужно было сперва доказать, а именно из существования исторического Иисуса и достоверности евангельской «истории». К тому же и самое место Деяний, на которое они ссылаются, не выдерживает исторической критики. Ибо относящиеся к Савлу части повествования о Стефане

[1]) M. Brückner, указ. соч., 26 сл.
[1]) „Das Leben Jesu bei Paulus“, 1900.

(Деяния 7, 58 до 8, 3) «повидимому, пристегнуты впоследствии или вплетены в основу, которая первоначально их не содержала» [1]). Сообщение о том, что апостол присутствовал при преследовании Стефана, принадлежит к миру легенд. Вместе с тем отпадает и утверждение, будто Павел лично знал спасителя и будто 2 Кор., 5, 16 относится к историческому Иисусу. «Предположение, что апостол находился под впечатлением земного Иисуса, должно быть признано в высшей степени невероятным уже по одному тому, что он нигде, даже в 2 Кор. 5, 16, не ссылается на это; напротив, в 1 Кор. 9, 1 и 15, 8 он почти умышленно основывает свою характеристику христа и свой апостолат на воздействии в о с к р е с ш е г о и в о з н е с е н н о г о христа. Если бы Павел вошел в предполагаемое соприкосновение с Иисусом во время его пребывания в Иерусалиме или в последние дни преследования и при умерщвлении его, то ведь в посланиях апостола должны были бы существовать указания на это. Его полемика против иудаистов была бы вероятно в этом случае также не вполне лишена ссылок на то, что он лично пережил и слыхал» [2]). После соображений, высказанных Р е й ц е н ш т е й н о м [3]) по поводу 2 Кор. 5, 16 всевозможные (к сожелению, до сих пор еще возникающие) попытки использовать это место в подтверждение личного знакомства Павла с Иисусом, должны быть окончательно ликвидированы. Он решительно отвергает точку зрения Вейса и лишает ее того филологического базиса, на который теологи обычно с такой охотой опираются.

Чтобы доказать личное знакомство Павла с Иисусом, скорее, чем на 2 Кор. 5, 16, можно было бы сослаться на 1 Кор. 9, 1. Здесь сказано: «Не видел ли я Иисуса христа, господа нашего?» Однако, по общему смыслу эти слова относятся вовсе не к земному, а только к «вознесенному» христу, который, якобы, призвал Павла, на пути в Дамаск, к апостольскому служению. Поэтому совершенно неправы те, кто утверждает, вместе с Гаусратом, что партия «христовых» в Коринфе (1 Кор. 1, 12) состояла из таких людей, которые лично знали христа, относились с пренебрежением к Павлу и оспаривали его апостольское достоинство, потому что он не знал, дескать, Иисуса «во плоти» [4]). Для такого толкования указанное место Послания к коринфянам не дает решительно

---

[1]) W. H e i t m ü l l e r „Zum Problem Paulus und Jesus“ в „Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch“, 328.

[2]) F e i n e, ук. соч., 93; ср. также 67.

[3]) „Die hellenistischen Mysterienreligionen“, 1911, 195 сл.

[4]) H a u s r a t h. „Jesus u. d. neutestamentl. Schriftsteller“ I, 432.

никаких оснований и ничем не доказано, что те, которые согласно 1 Кор. 9, 1 сл., не хотят признать Павла апостолом, принадлежат именно к числу «христовых». Кто такие были эти «христовы» и чем они отличались от приверженцев Петра и Аполлоса, этого мы не знаем и при существующем положении вещей никогда не узнаем. Если во время осуждения христа Павел действительно находился в Иерусалиме, то абсолютно не понятно, почему он не видел своими физическими глазами «Иисуса во плоти». Если же, как это вытекает из 1 Кор. 9, 1, упрек в том, что он фактически не видел Иисуса и лицезрел господа только «в духе» или в качестве видения, справедлив, то в указанное время он не мог быть в Иерусалиме и, следовательно, его нельзя считать в упомянутом здесь смысле свидетелем историчности Иисуса.

Родственные отношения Иисуса.

У Павла встречается ряд оборотов речи и выражений, которые теологи обычно приписывают историческому Иисусу и которые, по их мнению, понятны только с этой точки зрения.

Иисус был по Павлу человек (1 Кор. 15, 21; Римл., 5, 15; 8, 3), который родился от жены и подчинился закону (Гал. 4, 4), сын народа Израиля (Гал. 3, 16; Римл. 4, 1; 9, 5), от семени Давидова по плоти (Римл. 1, 3). Но все эти определения позаимствованы из иудейского учения о мессии, в частности из писания и имеют не действительно историческое, а только догматическое значение. Более того, подтверждаемое Павлом происхождение Иисуса из семени Давидова явно противоречит тому месту евангелий (Марк. 12, 35), где идет речь о том, что сам Иисус отрицал, будто мессия — сын Давида; следовательно, самого себя он, во всяком случае, тоже не считал потомком Давида[1]). Что же касается его рождения от женщины и того обстоятельства, что Иисус подчинялся Моисееву закону, то ван-Эйзинга (van Eysinga) справедливо замечает, что эти данные безусловно абсурдны, как материал для биографии иудейского рабби, и имеют значение лишь постольку, поскольку они относятся к предвечному сыну божию[2]). Следовательно, вы-

---

[1]) Hausrath, ук. соч., 65 сл. Ср. также Holzmann, „Neutestamentl. Theologie", 244 сл.; W. Brückner, „Die Christologie des Markusevangeliums" в „Protest, Monatshefte" 1900, 419 сл., затем W. Heitmüller, „Jesus" 1913, 9.

[2]) Van den Berwan Eysinga, „Radical views about the N. T.", 99.

ражение «рожден от жены» служит у Павла исключительно для выявления особого контраста между божественным сыном, предвечным небесным существом, и его человеческим уничижением, на которое указывали гностики. Впрочем, оно обозначает вообще ничтожество и убожество человека (напр., Иова 14, 1; Ездра IV 4, 6; 7, 46; 8, 35; ср. 1 Кор. 7, 11, 3; 14, 34 сл.). Божественное существо стало человеком! Увенчанные ореолом небесной славы, сын всевышнего отказался от свего сверхъестественного богатства и обнищал ради спасения человечества (2 Кор. 8, 9). Он, который, будучи небесным существом, стоял над законом, сам «подчинился закону», чтобы искупить подзаконных (Гал. 4, 4). Именно таков смысл упомянутых выражений Павла. Можно только смеяться над словами Дрешера (Drecher): «О семье, к которой принадлежал Иисус, мы тоже находим некоторые сведения у Павла. Гал. 4, 4 упоминает об его матери (!), правда, не называя ее имени» [1]).

Но не говорит ли Павел о «братьях» Иисуса и не называет ли он даже имени одного из них, Иакова (1 Кор. 9, 5; Гал. 1, 19; 2, 9, 12; 1 Кор. 15, 7)?

«Или не имеем власти иметь спутницей сестру жены, как и прочие апостолы и братья господни и Кифа?» Следует обратить внимание на то, что Павел говорит здесь не о братьях Иисуса, а о братьях господних. Но выражение «господь» (kyrios), греческий перевод иудейского Ягве, помимо того, что оно характеризует роль Иисуса как общинного бога, обычно применяется апостолом не к земному, а к вознесенному спасителю. С этой точки зрения христос называется «господом» в качестве сверхъестественного духовного существа и соучастника в божественном величии и славе; благодаря этому он не только осуществляет свое господство над людьми и посредничает между человеком и богом, но и сливается с богом, «господом» ветхого завета [2]). Не следует ли думать, что Павел отступил от этого выражения там, где как раз идет речь об Иисусе исключительно как о человеке и где имеются указания на его кровных родственников? Или же, наоборот, отсюда вытекает, что выражение «братья господни» надо понимать не в физическом, а в духовном смысле и что оно обозначает лишь особенно близкие отношения названных лиц к вознесенному христу?

---

[1]) Ук. соч., 8.
[2]) Ср. Drescher, ук. соч., 47 и сл.

Ведь выражение «братья» в указанном, переносном смысле встречается в новом завете неоднократно.

«Кто мать моя и кто братья мои?» вопрошает Иисус, и ответ гласит: «кто будет исполнять волю отца моего небесного, тот мне брат, и сестра, и матерь» (Матф. 12, 50; Марк. 3, 35; ср. также Иоанн. 20, 17 сл.). Мы не знаем, кто были «христовы» о которых говорится в 1 Кор. 1, 12. Мы не знаем ближе и тех «братьев господних», которые, согласно 1 Кор. 9, 5, повидимому, чем-то отличались от апостолов. Однако, ничто не препятствует предположению, что и они составляли только особую группу «святых», уверовавших в вознесенного господа и, в качестве «сынов божьих» (Римл. 8, 14; Гал. 4, 6), считавших себя выше остальных. В древней восточно-сирийской церкви, как на это указывает Гертлейн (Hertlein), название «сыны и дочери завета» было присвоено тесному кругу членов общины [1]). Не имело ли то же самое место и в отношении «братьев господних» первобытных христианских общин? Называет же Римл. 8, 29 христа «первородным между многими братьями», а его приверженцы именуются «наследниками божьими» и «сонаследниками христу» (17), откуда следует, что они — «братья» христовы [2]).

В своем «диалоге с Трифоном — иудеем» Юстин называет апостолов «братьями Иисуса» по преимуществу [3]). «Кто осужден из-за имени господня», — сказано в «Апостольских постановлениях», V, — «тот святой мученик, брат господень, сын всевышнего, сосуд св. духа». Однако, в Гал. 1, 19 Иаков фигурирует в качестве «брата господня» и будто бы тождествен с тем Иаковом, который называется «праведным» и который по Гегезиппу у Евсевия [4]), якобы, умер как

---

[1]) „Was wissen wir von Jesus? Ein Beitrag zur Orientierung in der Frage der Geschichlichkeit Jesu", 1922, 22.

[2]) Вейнель утверждает, что Павел знает только „братьев во христе", и при случае (Римл. 1, 14; Кор. 1, 2) Павел действительно пользуется этим выражением, но о неизменном употреблении такового не может быть речи, и нет решительно никаких оснований отрицать по этой причине тот факт, что он употребляет выражение „братья господни" в переносном смысле. Со стороны Вейнеля это не что иное, как прямое желание ввести в заблуждение доверчивого читателя, и такой прием приобретает характер подлога, поскольку теолог Гейтмюллер, ссылаясь на 1 Кор. 9, 5, причисляет к историческим сведениям, якобы, приводимым Павлом, „упоминание о братьях и даже невестках Иисуса". Вопрос, были ли те „сестры", которых „братья господни" брали себе в жены, невестками Иисуса, зависит от того, были ли „братья" физическими братьями Иисуса, а это, как сказано, совершенно не доказано и не может быть доказано.

[3]) Ук, соч., 106.

[4]) „История церкви", II, 23, 418.

мученик. Поэтому, так ли уж невероятно предположение, что Иаков Послания к галатам стал физическим братом Иисуса лишь благодаря употреблению этого выражения в переносном смысле? И если даже при жизни Иаков именуется у Павла «братом господним», то все же это ровно ничего не доказывает, ибо, как мы видели, Послание к галатам было сфабриковано гораздо позже. Во всяком случае, из сочинения Гегезиппа отнюдь не вытекает, что он считал Иакова физическим братом Иисуса; напротив, те выражения, в которых он его характеризует, безусловно исключают это предположение. Но и Климент Александрийский (у Евсевия 11, 1, 4) не усматривает в нем «брата господня». Ориген даже определенно подчеркивает, что Иаков назывался «братом господним» не потому, что он находился в кровном родстве с Иисусом, а потому, что он был верующим и добродетельным [1]), и то же самое сказал 150 лет спустя Иероним [2]), который уже в силу девичества матери божией не хотел признать Иакова физическим братом Иисуса. Ориген же верит в кровное братство Иакова. И, тем не менее, выражению «брат господень» он придает духовный смысл. Поэтому нет никаких оснований думать. что в Послании к галатам это выражение употреблено в другом смысле, тем более. что из труда Гегезиппа видно. каким глубоким уважением пользовался Иаков Праведный благодаря своему благочестию в иудео-христианских кругах II столетия. Впрочем, и среди непосредственных учеников Иисуса были два носителя этого имени, которых часто отождествляли друг с другом: Иаков, сын Алфея (Деян. 1, 13), и Яков, сын Заведея, брат Иоанна, первый мученик из числа апостолов (Деян. 12, 2). Таким образом, это имя дважды связано с ранне-христианским мученичеством. «Разве не достопримечательно», справедливо спрашивает Смит (Smith), «что один и тот же Иаков называется «братом господним» в двух различных смыслах» [3]).

Гал. 2, 9 и 12 причисляют Иакова, совместно с Кифой и Иоанном, к «апостолам-столпам» Иерусалима, а в 1 Кор. 15, 7 он упоминается как один из апостолов. Но тем самым снова уничтожается всякое различие между «апостолами» и «братьями господними», на которые, имея в виду 1 Кор. 9, 5, обычно ссылаются теологи, чтобы доказать, что выражение «братья господни» следует понимать в физическом смысле [4]).

---

[1]) Contra Cels. I, 476.
[2]) I, 12, 4.
[3]) „The Open Court", 1915, 698.
[4]) Ср. I. Weiss „Jesus von Nazareth", 106.

Различие между апостолами и братьями господними не столь велико, чтобы особое упоминание о последних, наряду с апостолами, в указанных местах библии могло обосновать особые преимущества братьев и было бы объяснимо только кровным родством их с Иисусом. Ведь именуются же иногда в евангелиях апостолы «братьями» Иисуса по преимуществу (Матф. 28, 10; Иоанн. 20, 17), а апостолы — «апостолами господа» [1]).

Против изложенного отнюдь не говорит то обстоятельство. что в своих «Древностях иудейских» Иосиф Флавий называет Иакова «братом Иисуса, так наз. христа» [2]). Ибо это место несомненно является, как на это указал еще Креднер (Credner) [3]), позднейшей вставкой, относящейся к тому времени, когда первоначально чисто духовное братство Иакова понималось в физическом смысле, когда евангельский образ исторического человека Иисуса уже прочно утвердился и существовало стремление подчеркнуть человеческую природу Иисуса. С полным основанием Гофман (Hofmann) сильно сомневается в том, чтобы Иосиф, обходящий молчанием всё касающееся общины Иисуса, упоминал о совершенно безразличном для него Иакове [4]). Шюрер (Schürer) считает вполне возможным, что это место представляет собой христианскую вставку [5]), а Низе (Niese), издатель и прекрасный знаток рукописей Иосифа, признает, правда, это место подлинным, но все же отмечает, что упоминание о Иакове как о брате Иисуса, рассматривается многими как интерполяция. Вставкой считает это место и Иог. Вейс [6]). Даже такой консервативный теолог, как Цан (Zahn), объявляет упомянутое место безусловно подложным [7]), а в новейшее время к тому же мнению, повидимому, склоняется в своем труде «Происхождение и зачатки христианства» историк Эдуард Мейер (Meyer) [8]).

Ориген, тщательно подобравший все рассуждения Иосифа об Иисусе, которые могли бы послужить опорой для

---

[1]) Гейтмюллер и на этот раз вводит читателя в явное заблуждение когда он пишет, что Павел „определенно" называет Иакова „физическим братом господа". Ибо вопрос о том, следует ли понимать под „господом" исторического Иисуса, а братство как физическую связь, отнюдь не разрешен.

[2]) Ук. соч., 20, 9, 1.

[3]) „Einl. ins N. T.", 1836, 581.

[4]) „Die heil. Schrift des Neuen Testaments" VII, 3. Abt. 1876, 4 сл.

[5]) „Geschiche des judischen Volkes im Zeitalter Jesu", 1898, I, 548.

[6]) Jesus von Nazareth", 88; Loofs не придает, повидимому, этому мифу никакого значения („Wer war Iesus Christus?", 18 сл.).

[7]) „Forschungen zur Geschichte der nt. Kritik", IV, 305.

[8]) „Ursprung und Anfänge des Christentums", 206 сл.

христианской церкви, этого места не указывает; зато он приводит другое место, где Иосиф говорит о разрушении Иерусалима Титом, как о наказании, которому, якобы, подвергались иудеи за убиение Иакова [1]). Так как, однако, это место безусловно является христианской интерполяцией Иосифа, и при том времен Оригена, то нет никаких причин отстаивать подлинность первого из вышеупомянутых мест [2]). С тем меньшим основанием может считаться подлинным второе место [3]), где Иосиф говорит об Иисусе; оно признается в настоящее время подложным не только ортодоксально-протестантскими, но и католическими теологами [4]). Только при том условии, что Иисус был уже где-либо раньше упомянут и более подробно охарактеризован Иосифом, мог последний, не рискуя быть непонятным, назвать Иакова просто «братом Иисуса, так наз. христа». Итак, оба места—«Древностей» 18, 3, 3 и 20, 9, 1—неразрывно связаны друг с другом и совместно же отпадают. Возможно, что оба они — результат подлога одного и того лица, которое стремилось подкрепить как мессианство Иисуса, так и его человеческую природу свидетельством Иосифа [5]).

---

1) „Komment. in Matth." 13, 55. Ср. также Contra Cels. I, 47 и II, 13.

2) См. W. B. Smith, „Ecce Deus", 1911, 231 — 234.

3) „Древн." 18, 3, 3.

4) Только Гарнак завоевал себе сомнительную славу, сделав попытку спасти слова Иосифа об Иисусе, в связи со всей своей остальной наизнанку выворотенной теологией и в согласии с Burkitt (Кембридж. „Der judische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus" в июньском номере „International. Monatschrift", 1913), от подозрения в их подложности. Однако, он сейчас же встретил самые резкие возражения со стороны Goetz'а (Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch." XIV, 1913, 286 сл.) и E. Norden'а (Josephus und Tacitus"), оттиск из 31-го тома „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum", 1913). Последний, еще раз установив подложность слов Иосифа, говорит следующее: „Надо надеяться или, по крайней мере, остается пожелать, чтобы свидетельство иудея Иосифа об Иисусе христе было отброшено надолго; я просто считал бы несчастьем, если бы, несмотря на это, снова возникли споры, которые явились бы в наш просвещенный век повторением тех наивных прений, которые имели место в 17-ом и 18-ом столетии в связи с этим свидетельством" (ук. соч., 14). Взгляд Штека, который, присоединяясь к голландцу Мензинга (Mensinga, „Theol. Tijdschr", 1884) и пытаясь частично использовать это место в интересах историчности Иисуса, указывает на то, что это место было переработано в христианском духе и первоначально содержало циничные намеки на отношения Иосифа и Марии, — отпадает уже в силу того простого соображения, что иудейский историк едва ли мог назвать постигшим иудеев „несчастьем" подобное отношение между двумя в остальном ему совершено неизвестными лицами. В сущности, давно пора прекратить попытки спасти проигранное дело при помощи столь фантастических предположений!

5) См. по этому поводу W. Smith „The humanity of Jesus" в „The Open Court", июль 1912, 423 сл. и R. Laqueur, „Der judische Historiker Flavius Josephus", 1920.

Полнейшее умолчание Иосифа об Иисусе, представляющееся в высшей степени странным, если Иисус действительно существовал, принято приписывать тому, что иудейский историк считался с настроением своих читателей-римлян. Иосиф не хотел, мол, распространяться перед римлянами о мессианских надеждах своего народа, чтобы не показаться им подозрительным. Однако, Иосиф неоднократно сообщает о восстаниях, которые поднимали против римлян религиозные фанатики [1]). В пользу же того, что он действительно ничего не знал об Иисусе, как нельзя убедительнее говорит рассказ об Иисусе, сыне Анана, который он приводит в своей «Истории иудеев», VI, 5, 3. Придя на праздник кущей в Иерусалим, этот человек стал громко оплакивать столицу Иудеи, подобно тому, как оплакивал Иерусалим евангельский Иисус. Схваченный и подвергнутый столь жестокому бичеванию, что у него обнажились кости, он, как и евангельский Иисус, не просил о пощаде и не проклинал тех, кто его истязал. В конце концов наместник страны, убедившись в том, что он имеет дело с сумасшедшим, отпустил его на все четыре стороны. Вскоре после этого случая душевно-больной Иисус был, по словам Флавия, убит ударом камня во время осады Иерусалима римлянами. И вот, трудно себе представить, чтобы тот самый историк, который сообщает это об Иисусе, сыне Анана, знал что-либо о другом Иисусе, сыне Иосифа. Ибо тогда ему несомненно пришла бы в голову мысль о поразительном совпадении судеб обоих Иисусов и он не смог бы умолчать о сыне Иосифа. Или, возможно ли, чтобы одна и та же история случалась дважды, и при том в столь краткий промежуток времени, да еще в одном и том же месте, и чтобы оба раза в ней фигурировал Иисус? Не исключают ли, вернее, обе эти истории друг друга? Но если это так, то мыслимо лишь одно из двух: либо Иосиф позаимствовал эту историю у евангелий, либо евангелия позаимствовали сообщение о страданиях и смерти Иисуса у Иосифа. И так как совершенно непонятно, каким образом Иосифу Флавию могло притти на ум извлечь это для всего остального содержания его исторического труда совершенно безразличное событие из евангелий, которыми он никогда не интересовался, то невольно возникает мысль, что в лице Иисуса мы имеем не столько отрицательного, сколько положительного свидетеля против историчности евангельского повествования.

---

[1]) „История иуд. войны“ II, 8, 1; 13, 4; „Древн.“ XX, 5, 1; 8, 6.

Итак, мы приходим к выводу, что выражение «братья» применялось уже с очень давних пор в духовном смысле. И если все же указывают на то, что в Марк. 3, 31 и сл.; 6, 3; Матф. 12, 46 и сл.; Лук. 8, 19 и сл. и Иоан. 7, 5 идет речь о физических братьях Иисуса, то как раз эти места заставляют с уверенностью предполагать, что они имеют чисто символическое значение и были придуманы только для того, чтобы подчеркнуть противоположность между физическим и духовным родством Иисуса; они наглядно показывают, что принадлежность к Иисусу основывается не на внешнем превосходстве происхождения, как это полагали иудеи в отношении мессии, а исключительно на вере (ср. Иоан. 7, 5 в связи с 6, 63 и сл.: «дух животворит; плоть не пользует ни мало!»).

Согласно Матф. 27, 56, среди женщин, следовавших за Иисусом из Галилеи, находилась Мария, мать Иакова и Иосифа, а в Марк. 15, 40 идет речь о Марии, «дочери Иакова меньшого и матери Иосии». Следовательно, здесь Мария не фигурирует в качестве матери Иисуса — тем более, что у иудеев не было принято давать сыну (Иосиф или Иосия) имя отца — и, таким образом, Иаков не является его братом, между тем как Марк. 6, 3 называет его, наряду с Иосией, Иудой и Симоном, братом Иисуса. Повидимому, мы имеем тут дело с двумя совершенно независимыми друг от друга преданиями: согласно одному из них, Иаков был физическим братом христа, а согласно другому он вообще не состоял с ним ни в каком родстве, и только имена матерей их обоих совпадают друг с другом. Если это так, то понятно, каким образом Иаков Праведный, так наз. брат «господа» в духовном смысле, превратился в понимании позднейшего времени в брата Иосифа в физическом смысле: стремились как можно больше приблизить почитаемого «святого» к Иисусу и полагали, что к тому, чтобы сделать его с этой целью физическим братом Иисуса, имеется тем больше оснований, что у обоих матери назывались Мариями. Совпадение имени этого Иакова с именем брата Иоанна, первого мученика, а также с именем сына Алфея, привело впоследствии к тому, что уже древнейшие христианские предания различали этих трех Иаковов друг от друга крайне неотчетливо. И так как Иаков, «брат господень», упоминается, как сказано, в Послании к галатам, наряду с Петром и Иоанном, как один из «столпов» иерусалимской общины, а Иаков, брат Иоанна, занимает в евангелиях, наряду с последним и Петром, привилегированное положение среди учеников Иисуса, то само собой напрашивается предположение, что «апостол-столп» Иаков был первоначально

тождествен с братом Иоанна и только вследствие своего мученичества превратился в «брата господня», сперва в духовном, а затем и в физическом смысле. Это тем более вероятно, что Иаков, брат Иисуса из евангелий нигде больше не упоминается в качестве сторонника Иисуса; напротив, Иоанн определенно заявляет, что его братья тоже не веровали в христа (Иоанн. 7, 5). Но именно по этой причине его обращение, в особенности же провозглашение его «столпом» общины, должно было послужить очень благодарным материалом для повествования.

Впрочем, все это основано на предположении, что стих 1 Кор. 9, 5 входил в первоначальный текст данного послания. Однако, это вовсе не доказано. Справедливо отмечает ван-Манен (van Manen) противоречие между 1 Кор. 7, 8 и сл., где Павел рекомендует безбрачным и вдовам воздержание от брака как высшую христианскую добродетель и гл. 9, где он высказывается в пользу права апостолов иметь жену и находиться на иждивении общины. Это очень похоже на позднейшую вставку, имеющую целью обосновать путем ссылки на слова Павла, перед общиной более мягкую и приемлемую для апостолов практику в противовес строгому аскетическому образу жизни прежнего времени. Сомнения относительно этого места увеличиваются в силу того, что «Деяния апостольские» совершенно умалчивают о братьях Иисуса и их миссионерских путешествиях с целью распространения новой веры, не говоря уже о нелепости предположения, будто физические братья Иисуса странствовали с вестью: «наш брат Иисус был ожидаемым мессией и скоро опять появится в облаках небесных!». Кто поверил бы этому благовествованию бедных галилейских ремесленников или кто бы они ни были? Во всяком случае, не просвещенные греки и тем более не иудеи, которым не мог не показаться удивительным контраст между их напряженным ожиданием мессии и скромным появлением «братьев» Иисуса.

Но как бы мы ни смотрели на этот вопрос, «братья господни» все же представляют собой компанию в высшей степени сомнительных, призрачных и неустойчивых образов. Основывать историчность Иисуса на их свидетельстве было бы равносильно тому, что тень шекспировского Гамлета мы призвали бы в свидетели того, что когда-то существовал исторический Гамлет[1]). Возможно, что, как

[1]) По этому вопросу ср. Robertson, Pagan Christs", 2-ое изд. 1911 XVIII сл.; затем G. Schläger в „Theol. Tijdschr", 33, 1899, вып. 1, 46; Steck, „Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht", 272 сл.

этого хотят теологи, первоначально физически представляемые братья Иисуса были впоследствии превращены такими людьми, как Климент Александрийский, Иероним и т. д., в духовных братьев, по догматическим соображениям, в интересах девичества Марии. Но точно так же возможно, что, наоборот, духовные братья Павловых посланий, при превращении догматического Иисуса в евангельского, стали физическими, как в евангелиях. Таким образом равновесие снова восстанавливается, и отсюда следует, что формулой «братья господни» нельзя обосновать историчность Иисуса.

Итак, родственные отношения Иисуса ни к чему не приводят; из них нельзя извлечь никаких данных в пользу его историчности. Привлечение их в качестве доказательства историчности Иисуса должно быть отвергнуто как недобросовестный прием, явно рассчитанный на непосвященных.

Перейдем теперь к рассмотрению характерных свойств Иисуса, указываемых Павлом, и постараемся выяснить их историческую ценность.

Характер Павлова Иисуса

Павел говорит об отсутствии эгоизма у Иисуса (Римл. 15, 2 и сл.), о той покорности, с которой последний подчинился велениям своего божественного отца (Римл. 5, 19; ср. Фил. 2, 8), об его нравственном совершенстве и непогрешимости, дающей нам пример надлежащего образа жизни (1 Кор. 10, 32 до 11, 1; 2 Кор. 5, 21), об его кротости, уступчивости и правдивости (2 Кор. 10, 1; 11, 10), справедливости, миролюбии и смирении (Римл. 14, 17; 2 Кор. 11, 16). Из чистой любви к людям Иисус сам предал себя смерти ради них (2 Кор. 5, 14 и сл.; Гал. 2, 20). Несомненно, что это, как выражается Дрешер (Drescher) [1]),—«стройный ряд характерных черт Иисуса», точь-в-точь совпадающих со свойствами евангельского Иисуса. Но, к сожалению, это совпадение объясняется тем, что евангельский Иисус и Иисус Павла скопированы с одного и того же оригинала, а именно изображения «раба божьего» у Исайи.

В самом деле, в главах 42, 50 и 53 книги этого пророка мы находим все то, что говорит Павел о характере Иисуса. В частности, что касается непогрешимости Иисуса, то еще М. Брюкнер указал на то, что ее источник — общее

---

[1]) Ук. соч., 26.

иудейское представление о мессии [1]). Ведь говорится же в псалмах Соломона о мессии: «он будет чист от грехов и никогда не споткнется в жизни своей». К тому же большинство из перечисленных характерных черт относится вовсе не к человеку Иисусу, а к предвечному сыну божию и вознесенному христу. «Послушным», говорит теолог Вреде (Wrede), «христос называется потому, что он не противился божественному решению послать его для спасения мира, хотя это и повело к тому, что он лишился божественного бытия и умер на кресте; смиренным он называется потому, чт он сам себя обрек на земное уничижение; любовь же должна была служить мотивом его поведения потому, что его очеловечение и смерть были высшим благодеянием для человечества. Подобное благодеяние проистекает, разумеется, из желания творить благо, т. е. именно из любви. Следовательно, все эти этические качества зиждятся не на личном впечатлении о нравственном характере Иисуса, а возникли из веры апостола в искупление» [2]). Итак, это мнимое «доказательство» знакомства апостола с евангельским Иисусом, как исторической личностью, в действительности вовсе не является таковым и отличается чрезмерной наивностью.

Словеса господни.

Ну, а как обстоит дело со словесами Иисуса, которые приводит Павел? «Из посланий апостола», поучает Дрешер, «мы узнаем затем, что христос развил определенную проповедническую деятельность (!)». При этом указанный автор ссылается на 1 Кор. 7, 10, где сказано: «А вступившим в брак не я повелеваю, а господь: жене не разводиться с мужем (если же разведется, то должна оставаться безбрачною или примириться с мужем своим), и мужу не оставлять жены своей». Это действительно напоминает нам как будто Матф. 5, 32 и 19, 9, где Иисус говорит: «Кто разведется с женой своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует». Но с запретом развода мы встречаемся еще у пророка Малахии: «Никогда не поступай вероломно против жены твоей юности! Ибо я презираю

1) Ук. соч. 85 сл.

2) „Paulus“, 1904, 85; также M. Brückner, „Der Apostel Paulus als Zeuge wider das Christusbild der Evangelien“ („Protest. Monatshefte“, 1906, 335 сл.). И по мнению Брюкнера, все приведенные здесь черты характера Иисуса имеют не историческое, а исключительного догматическое значение.

развод, говорит Ягве, бог Израиля» (Мал. 2, 14). Как известно, Ягве неоднократно именуется в ветхом завете «господом». Но тогда вполне возможно, что Павел, сообщая об этой заповеди коринфской общине, имел в виду вовсе не евангельского Иисуса, а «господа» Ягве и, во всяком случае, думал об Иисусе лишь постольку, поскольку образ последнего сливался у него с Ягве, подобно тому, как и у Исайи раб божий и спаситель едва отличимы от Ягве. Ведь «господь» у Павла не земной, а вознесенный христос, «господь» своей общины, и с этой точки зрения он является ее законодателем и наивысшим авторитетом во всех практических вопросах. Из речений, подобных приведенным, заключать вместе с Дрешером, будто, согласно данным апостола, Иисус «выступил с определенными наставлениями, касавшимися религиозно-нравственной жизни», и даже более того, опираясь на Гал. 6, 2 и 1 Кор. 9, 21, утверждать, будто христос, как человек, «издал» для своих последователей «формальный закон», — значит столь же произвольно толковать соответствующие выражения, как Фейне, извлекший из Римл. 15, 8; 9, 4 и 2 Кор. 1, 19 сл. историческое сведение о том, что Иисус, якобы, ограничил свою деятельность Израилем, чтобы выполнить данные этому народу обетования [1]).

Когда, поэтому, Павел, защищая в 1 Кор. 9, 14 право апостолов жить от благовествования, снова ссылается на речение «господа», то и эта ссылка лишена всякого значения, даже в том случае, если признать ее подлинной; однако, после вышесказанного в этом приходится сильно сомневаться. Указанное речение напоминает Матф. 10, 10: «Ибо трудящийся достоин пропитания». Но и во Второзак. 18, 1 сказано: священникам — левитам, всему колену Левитину не будет части и удела с Израилем: они должны питаться жертвами господа и его частию», т. е. средства к жизни должно им доставлять служение. И что Павел имел в виду именно эти слова старого священнического закона, а не изречение исторического Иисуса, подтверждается тем, что несколько раньше для обоснования того же права жить за счет общины он ссылается на моисеев закон (Второзак. 25, 4): «Не заграждай рта волу, когда он молотит». Таким образом, обращаясь к общине с практическими наставлениями, Павел чувствует себя в роли уполномоченного «господа», при чем под последним можно подразумевать как вознесенного христа, в качестве покровителя общины,

[1]) Ук. соч., 295.

так и «господа» ветхого завета. Он сознает, что он, говорит от имени духа «господа» (см. 1 Кор. 14, 37 и выделяет особо те случаи, когда он просто высказывает свое личное мнение (1 Кор. 7, 6, 12, 25; 2 Кор. 8, 8; 11 — 17). Гертлейн (Hertlein) [1]) тоже полагает, что так наз. «словеса господни» основываются у Павла не на исторических преданиях, а на мнимых «откровениях» внутреннего христа как «господа»; этого же мнения придерживается и М. Брюкнер [2]). Если же желательно установить во что бы то ни стало особый источник «словес господних» у Павла, то можно указать на писанное евангелье, на которое, по мнению ван-Манена и Штека, ссылается апостол, говоря: «по благовествованию, евангелию) моему» (Римл. 2, 16), и которое, быть может, тождественно с «собранием речений» синоптиков.

Таким образом, и «словеса господни» не приближают нас к историческому Иисусу, главным образом потому, что ссылка на «господа» тоже допускает здесь различные толкования и у нас нет никакой уверенности в том, что обычное теологическое понимание этих слов соответствует смыслу, вложенному в них Павлом. Кроме того, для общего миросозерцания апостола эти речения лишены всякого значения. Если они действительно были изречениями исторического Иисуса, то возникает неразрешимый вопрос, почему Павел, ссылающийся на Иисуса при рассмотрении сравнительно маловажных сторон общинной жизни, не делает этого в отношении основных проблем своего благовествования, почему он предпочитает пользоваться для обоснования своих взглядов более громоздкими и часто малопонятными ссылками на писание (при том имея дело с языческими членами общины!), в то время как он мог непосредственно опереться на авторитет евангельского Иисуса, и простой ссылки на последнего было бы достаточно, чтобы был открыт доступ его воззрениям. Вопрос, который интересовал Павла больше чем какой-либо другой, это вопрос об отношении к иудейскому закону. Почему же тут он ни разу не указал на разъяснение, которое, якобы, дал по этому поводу сам Иисус? Почему он не проронил ни слова о тех ожесточенных спорах о законе, которые будто бы вел спаситель с книжниками и фарисеями. «Это», — говорит Дрешер, —тем удивительнее, что Павел имел дело с единомышленниками и

---

1) „Jesus Worte bei Paulus“ в „Protest Monatsheft“, 1904, 265 сл.

2) „Der Apostel Paulus als Zeuge“ 352 сл. См. также его „Entstelung der Paul. Theologie“, 45 сл.

что, поэтому, он должен был бы охотно ссылаться на пример христа. Но он этого не сделал; ни одно из известных нам изречений христа не приведено им в его дошедших до нас посланиях»[1]). В защиту своих этических взглядов Павел также нигде не ссылается на авторитет евангельского Иисуса. Да это и понятно, ибо несмотря на вполне естественное сходство в основных взглядах, представляющих собой воззрения мессианских сектантов, этические взгляды Павла отнюдь не покрываются взглядами евангельского Иисуса; так, напр., представление о боге у них далеко не одинаковое[2]). Возражая Фейне, Брюкнер справедливо подчеркнул, что ни в одном из пунктов своего миросозерцания Павел не связан с учением и личностью евангельского Иисуса[3]). С полным основанием Брюкнер отказывается также признать, что те места павловых посланий, которые созвучны евангелиям и которые Генрих Гольцман (Heinrich Holzmann) приводит в подтверждение знакомства Павла с речениями Иисуса[4]), в этом отношении в какой-либо мере доказательны[5]). Если Павел включил в свои послания такое множество евангельских словес господних, то почему же он не отмечает их как таковые, почему не пользуется ими для того, чтобы придать больше веса своим собственным взглядам? «Попытки (помимо вышеупомянутых) обнаружить в рассуждениях Павла ссылки на известные апостолу изречения Иисуса», — говорит Гейтмюллер, — «не имеют характера решающего доказательства»[6]). Даже Гарнак (Harnack) вынужден признать, что нет никакой уверенности в том, что соответствующие места позаимствованы Павлом из евангельского повествования[7]). И чем больше таких изречений находят некоторые, напр., Фейне, у Павла, тем труднее становится ответить на вопрос о том, почему апостол совершенно умалчивает об их происхождении[8]). Там, где действительно существует связь между словами Иисуса и выражениями Павла, эта связь, как я уже разъяснил в своем труде «Евангелие Марка как свидетельство против историчности Иисуса» («Das Markusevangelium als Zeugnis gegen

---

1) Ук. соч., стр. 21.
2) Brückner, „Entstehung der Paul. Theologie", 52 сл.
3) Ук. соч., 46.
4) Ср. его „Lehrbuch d. nt. Theologie", II, 232 сл.; 1913.
5) Ср. также Древс „Миф о христе", т. II, 92 сл. (русск. изд.).
6) Ук. соч., 322.
7) „Sprüche u. Reden Jesu", 1907, 210 прим.
8) См. также Schweitzer, „Geschiechte der Paul. Forschung", 33 сл.

die Geschichtlichkeit Jesu») имеет как раз обратный характер, т. е. выражения Павла почерпнуты евангелиями, а не наоборот, как это думают Фейне, Гольцман и другие. Поэтому совершенно бесцельно доказывать знакомство Павла с Иисусом путем цитирования словес господних, на которые, якобы, ссылается апостол в своих посланиях.

Дела Иисуса.

Ну, а что говорят дела Иисуса? Имеем ли мы право утверждать, что апостол Павел рассматривал их как подвиги исторической личности, именно той личности, жизнь которой описывают нам евангелия?

Следовало бы думать, что на языческих последователей Павла чудеса Иисуса должны были произвести огромное впечатление. Но, к сожалению, апостол не говорит о них ни слова. Ибо «знамения апостолов» (2 Кор. 12, 12), на которые в данном отношении ссылается Фейне [1]), не имеют ничего общего с чудесами Иисуса, а творящий чудеса Иисус—Послание к Гал. 3, 4 сл. — не евангельский Иисус, а вознесенный спаситель. Павел не знает также ничего о галилейской родине Иисуса, об его родителях, о «громадном впечатлении», которое производил он, по мнению теологов, на толпу, об озлоблении и кознях фарисеев и книжников против него. В Римл. 15, 3 Павел как будто намекает на оскорбления, которым подвергался Иисус. В 2 Кор. 1, 5 он говорит о страданиях христа (ср. Фил. 3, 10). В 2 Кор. 13, 4 он описывает страдания христа и его смерть на кресте (Гал. 3, 13), да и вообще неоднократно освещает должным образом его кровь, крест и смерть. Но он умалчивает о том, что иудеи распяли христа (единственное исключение составляет 1 Фессал. 2, 15; но это место принадлежит более позднему посланию, подлинность которого сильно оспаривается, и отличается такой же преднамеренной антииудейской тенденциозностью, как и все евангелие Иоанна). Более того, жизнь Иисуса, по Павлу, вообще протекала, повидимому, не на земле, а на небе; его враги — надземные силы, «князья мира сего», и если его пригвождают к кресту, то не к земному, а к небесному (в точке пересечения экватора и эклиптики), и не римские или иудейские наместники, а демоны, астральные духи или ангелы, опасающиеся, что «господь» угрожает их владычеству, и не подозревающие, что, распяв его, они осу-

---

1) Ук. соч., 295.

дили самих себя (1 Кор. 2, 8). «Отнесение 1 Кор. 2, 8 к властям иудейского народа», — признается даже такой консервативный теолог как Фейне, — «кажется мне неправильным; здесь подразумеваются демонические силы» (296). И что остается сказать, если Дейсман (Deismann), «Павел» которого в остальном изобилует точными и меткими замечаниями относительно воззрений апостола, говорит по поводу указанного факта: «Павел не только знает, что смерть Иисуса была вызвана конфликтом с властями (!), но и рассматривает ее под впечатлением Гефсиманского предания, как доказательство смирения Иисуса перед отцом. Общее впечатление, которое составилось у Павла о земном существовании Иисуса, его уничижение, бедность, жизнь раба (!), передалось даже евангельскому повествованию» [1]) ?! Ведь это пишет тот самый Дейсман, который несколько дальше справедливо указывает: «В центре павлова представления о христе стоит живой Иисус, который распят, или распятый, который жив», т. е. именно неисторический Иисус.

И по Павлу умерший Иисус был погребен — подобно Елисею, о котором в 4 Царств. 13, 20 сказано: «И умер Елисей, и похоронили его», — а на третий день воскрес «по писанию» (1 Кор. 15, 4), т. е. в соответствии с Исайей 53, 9, Иосией 6, 2 и Ионой 2, 1, а также с тем, что брошенное в гроб Елисея тело постороннего человека ожило, и тот встал на ноги свои (4 Царств. 13, 21), и, повидимому, в силу тех же астральных причин, по которым воплощенный в луне или солнце спаситель мира три дня находился в безвестном отсутствии или лежал в могиле. «Для кого Павел служит источником жизнеописания Иисуса», справедливо говорит Гертлейн, «тот должен, опираясь на свидетельство апостола, и воскресение христа рассматривать как реальный факт» [2]). Принято думать, что упоминание о погребении Иисуса свидетельствует о том, что мы имеем здесь дело с «историческим» преданием, ибо распятых обычно не погребали, а оставляли висеть на кресте, пока их тела не истлевали и не распадались на куски, после чего их где-либо закапывали; следовательно, Павел знал кое-что о почетном погребении Иисуса! Однако, погребение Иисуса тоже позаимствовано из ветхого завета, а Иосиф аримафейский — мифическая личность, так что и тут не может быть речи о

---

1) Ук. соч., 115.

2) Ук. соч., 24. Ср. Древс „Миф о христе" II, 151 сл. (русск. изд.) Впрочем, промежуток времени в 3 дня вообще играет в иудейской религии самую обыденную роль (ср. Scheftelowitz, ук. соч., 11).

предании в историческом смысле [1]). Из 1 Кор. 5, 7 («Пасха наша, христос, заклан за нас») Дрешер пытается заключить, что по Павлу, в полном согласии с евангелиями, Иисус был распят на Пасху [2]). Но ведь мы знаем, что связь христа с пасхальным агнцем зиждится на Исайе 53, 7 и тоже обусловлена астрально-мифологическим представлением (распятие солнца во время весеннего равноденствия).

Свидетели воскресения

После своей смерти Иисус, якобы, явился многим свидетелям, и в этом усматривают доказательство того, что Павел был знаком с евангельской «историей». Однако, к сожалению, соответствующее место (1 Кор. 15, 5—11) не внушает к себе никакого доверия, обнаруживает явные следы переработки, как это особенно подчеркнули голландские теологи, производит впечатление интерполяции, имевшей целью придать догматическим указаниям Павла историческую окраску, чтобы повысить этим их значение. Иначе мы не могли бы объяснить тех противоречий, которые существуют между изложением этих событий у Павла и соответствующим повествованием евангелий. Где у Павла те женщины, которые, согласно Матф. 28, 1 и сл. и Марк 16, 1, первыми увидели воскресшего? Или апостол, твердивший, что в общине женщины должны молчать, считал их такими убогими существами, что он стыдится ссылаться на их свидетельство? О том, что Иисус явился Иакову (какому?), в евангелиях не говорится ни слова. Они совершенно умалчивают и о том любопытном факте, что Иисус одновременно явился 500 братьям [3]). Но и те «двенадцать» которым, якобы, явился господь (1 Кор. 15, 5), вызывают глубокие сомнения главным образом потому, что после смерти Иуды могло остаться как это и сказано у Луки (24, 33), только одиннадцать апостолов. Впрочем, беспристрастный человек не станет сомневаться в том, что число «12» имеет здесь чисто формальное,

[1]) Ср. мой труд „Das Markusevangelium“ 311 сл.

[2]) Ук. соч., 44.

[3]) Павел указывает, что большинство из них еще живы и только некоторые почили — странное добавление, если принять во внимание, что первое Послание к коринфянам было написано, как полагают, между 55-ым и 58-ым годом, следовательно, примерно через 25 — 28 лет после описываемого события! Надо думать, что суть дела здесь настолько ясна, что такой человек, как Павел, не стал бы на это указывать. Зато вполне понятно, что позднейший интерполянт хотел путем этого крайне наивного дополнения придать бо̀льший вес своему сообщению о 500 братьях.

типовое или догматическое, а не историческое значение, что оно воспроизводит число знаков зодиака и потому не могло исходить от Павла, а представляет собой «позднейшую вставку» [1]) или «глоссу» [2]). Досадную «неосмотрительность» проявляет Гейтмюллер, усматривающий в упоминании двенадцати у Павла исторический факт [3]), и совсем уже смехотворно заявление Фейне, причисляющего к «историческим» датам жизни Иисуса физическое воскресение последнего, его восседание на троне одесную бога и, следовательно, также его вознесение на небо, после чего его ожидает парузия [4]). Но если даже допустить, что отрывок, в котором идет речь об явлениях христа, входил в первоначальный текст Послания, то что мы от этого выигрываем? Из «Деяний апостольских» мы знаем, что пережитое Павлом «откровение» заключалось в том, что его осиял свет и он услыхал голос, который он принял за голос Иисуса. Кто же может поручиться за то, что остальные испытали нечто иное, раз переживание Павла ставится на одну доску с их переживанием? Что доказывают подобные «явления», в лучшем случае представляющиеся чисто внутренними переживаниями, и как велика историческая реальность таких внутренних созерцаний? [5]).

Повествование о тайной вечере.

Остается еще повествование о тайной вечере (I Кор. 11, 23 и сл.) — последний и самый главный козырь в руках тех, кто утверждает, что Павел знал евангельского Иисуса. «Я от самого господа принял то, что и вам передал, что господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб, и возблагодарив преломил». Здесь мы имеем повидимому указание на определенные реальные события из жизни Иисуса: ночь, предательство, вечеря перед арестом! Нет ничего удивительного в том, что теологи-историки торжествуют, уверяя, что это место «убийственно» для отрицающих историчность Иисуса.

---

[1]) Brandt, „Die evang. Geschichte u. d. Ursprung des Christentums“ 1903, 14, 418, 421.

[2]) Seufert, „Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der Christl. Kirche der ersten zwei Jahrhund.“, 1887, 46 сл., 157. Ср. также Holsten „Das Evangelium des Paulus“ 1880, 224 сл.

[3]) Heitmüller, ук. соч., 9.

[4]) Feine, ук. соч, 296.

[5]) Ср. William Be . Smith, „Ecce deus“, 1911, 155 сл.

Однако, уже первые слова «Я от самого господа принял» вызывают сомнение. Ибо эти слова бесспорно свидетельствуют о том, что Павел почерпнул сведения о словах, произнесенных Иисусом на прощальной вечере, не из исторического предания, а из личного откровения. В самом деле, таково мнение не только Пфлейдерера (Pfleiderer)[1]) и М. Брюннера[2]), — даже Гейтмюллер полагает, что сообщение о прощальной вечере и установлении таинства причащения может служить только косвенным доказательством того, что Павел знал какого-то исторического Иисуса, «ибо оно принято от господа, следовательно, приведено как откровение»[3]). Ведь ссылается же Павел, как мы видели, и в других случаях на «словеса господа», когда он будто бы говорит «духом» последнего! Поэтому непосредственно отсюда еще не вытекает ничего такого, что подтверждало бы историчность «господа».

Торжественная трапеза, во время которой тело божие вкушалось под видом хлеба, а кровь господня под видом вина, искони принадлежала, как сказано, к обрядам культа иудейско-гностических мессианских сект. Трапеза с аналогичным символическим значением была широко распространена среди мистериальных объединений древности и приобрела характер поминок с того момента, как отношение между культовым богом и его приверженцами стало рассматриваться как исторический факт. Персидский Митра, прежде чем вознестись на небо, тоже прощается со своими последователями при торжественной обстановке последней трапезы[4]), и не подлежит никакому сомнению, что за подобными трапезами произносились прощальные слова покровителем общины, покидавшим последнюю, причем к этим словам относились с особым уважением. Поэтому вполне возможно, что Павел просто изложил то, что он сам тоже считал прощальным словом христа, потому ли, что он воспринял это, как ему казалось, посредством личного откровения вознесенного господа, или потому, что подобные слова уже раньше произносились в общине и употреблялись в культе. М. Брюннер тоже придерживается того мнения, что изображение сцены тайной вечери у Павла по всем вероятиям не является чисто историческим преданием, а представляет собой догматико-культовой акт празднества, и он

---

[1]) Das „Urchristentum" II, 77.
[2]) „Entstehung der Paul Theol.", 44.
[3]) Ук. соч., 9. Ср. также Heitmüller, „Zum Problem Paulus und Jesus" в „Zeitschrift f., neut. Wissensch.", 321 сл.
[4]) Cumont-Gehrich. „Die Mysterien des Mythra", 124.

подчеркивает, что вследствие такого своего культового значения оно не может служить доказательством близкого знакомства Павла с жизнью Иисуса[1]). Даже выражение «в ту ночь, в которую предан был», повидимому, лишено исторической окраски и не имеет ничего общего с историей предательства Иуды, ибо греческое выражение «paradidónai», которое употребляет Павел, означает буквально не «предать», а «отдать». И в этом последнем смысле оно позаимствовано из 53-й главы книги Исайи, в 12-м стихе которой говорится, что раб божий «предал (отдал) душу свою на смерть, и к злодеям причтен был». Но тогда слова Павла следовало бы понимать лишь в том смысле, что спаситель, словно злодей, отдан был на растерзание своим врагам, и это совпадает с общим взглядом Павла на смерть Иисуса, как на искупительную смерть за человечество, и вполне гармонирует с непосредственно примыкающими к этому месту словами Исайи, согласно которым раб божий понес на себе грех многих и за преступников сделался ходатаем. С этой точки зрения понятно и то обстоятельство, что указанное событие якобы произошло в ночное время, ибо, по воззрениям Павла, враги мессии — духи зла и тьмы, вернее, звездные духи темной половины года, проявляющие свою вредоносную деятельность именно ночью[2]). Поэтому мы считаем чистейшим самообманом утверждение И. Вейса[3]), будто в 1 Кор. 11, 23 Павел говорит о «предательстве» и кое-что знает о «предателе» и аресте. Относящиеся сюда слова не дают никакого материала для такого вывода. «Здесь, сказано лишь в общей форме его передали, и с полным основанием можно было бы добавить: первосвященники и власти. Мнение, будто Павел кое-что знает о предателе, во всяком случае слишком отважное и неосторожное; желание родило в данном случае мысль» [4]).

Затем слова, произнесенные на тайной вечере, носят у Павла даже с теологической точки зрения такой определенный отпечаток его мировоззрения и имеют к тому же столь ясно выраженный формальный характер, что совершенно не-

---

1) Ук. соч., 44.

2) „Он (Иуда), приняв кусок, тотчас вышел; и была ночь“ — говорит Иоанн (13, 30). „Ночь в сердце предателя“, замечает по этому поводу Гаусрат, „ночь во вселенной, самый темный час человечества“ („Jesus“, II. 1909, 387); ср. также Feigel, „Der Einfluss des Weissagungsbeweises“, 47 — 50, 114.

3) „Paulus und Jesus“, 11; „Jesus von Nazareth“, 195.

4) Schläger „Die Ungeschicktlichkeit des Verräters Judas“ в „Zeitschr. f. neu. Wissensch.“, 1914, вып. 1-ый, 56 сл.

возможно допустить, чтобы в таком виде они были произнесены самим Иисусом и чтобы ссылка на них в посланиях апостола покоилась на историческом предании.

Если мы обратимся теперь к установлению причащения в евангелиях, то увидим, как это всеми признано, что относящиеся сюда слова Иисуса производят также и у синоптиков в высшей степени странное впечатление и резко противоречат той пресловутой «простоте» и «скромности» оборотов речи Иисуса, которую обычно подчеркивают теологи.

«Как могли были себе представить ученики», справедливо спрашивает Эйхгорн (Eichhorn), «что они вкушают тело христово, которое вскоре будет предано смерти, и что они пьют его кровь, но не ту кровь, которая находится в его теле, а ту, которая будет пролита в ближайший момент? Как могли они себе представить, что они вкушают умерщвленное тело христа и пьют пролитую им кровь? Все это крайно загадочно и непонятно» [1]). В самом деле, это — представления мистических сект, возникшие на почве идеи общинного бога, которого они мыслили себе в ту пору в образе человека, идеи, родившейся в туманной неопределенности экстатического самосознания и благоговейного самоуглубления, где границы духовного и материального переплетаются и сливаются друг с другом, но отнюдь не представления непосвященных людей из простонародья, которые, якобы, непосредственно общались с Иисусом-человеком и которые были слишком далеки от того, чтобы видеть в нем божественное существо в смысле мистериального учения. Ведь они будто бы даже не подозревали, что он — мессия. Поэтому глубоко прав Эйхгорн, который считает установление таинства причащения в той форме, в какой его изображают Павел и синоптики, исторически невозможным и высказывает свою уверенность в том, что сообщения об этом событии по меньшей мере навеяны культом и догматикой древнейшего христианства. Фейгель (Feigel) присоединяется к нему в этом отношении, приписывая приведенные слова Иисуса более поздней точке зрения общины. «У позднейшей общины представление о вкушении тела и крови Иисуса естественно сливалось с мыслию об его смерти. Таинство становится торжественным чествованием его памяти, великий четверг и страстная пятница будят соответствующий круг представлений и ощущений» [2]).

---

[1]) Alb. Eichhorn, „Das Abendmahl in NT“ 1898, 19.

[2]) Feigel, ук. соч., 51. Ср. также Heitmüller, „Taufe und Abendmahl im Urchristemtum“.

И разве не кажется в высшей степени странным, что Павел приписывает Иисусу установление вкушения хлеба и вина «в свое воспоминание»? Как будто согласно основному мировоззрению евангельского Иисуса конец мира не был уже на носу, как будто перед лицом всеобщей погибели Иисус мог еще предусмотрительно что-то «устанавливать в свое воспоминание»! Не учреждают общин, не занимаются чествованием памяти, не устанавливают обрядов, когда скорый поезд уже подъезжает к станции назначения, чтобы доставить путешественников в царство вечности, когда мировой процесс уже приближается к своему концу! С полным основанием ссылаются на это евангелисты, доказывая католикам неисторичность предания об учреждении папства Иисусом. Но в таком случае и установление таинства причащения Иисусом не может быть историческим фактом, а потому и Павел не мог почерпнуть сответствующих сведений из какого-нибудь достоверного предания. «Если вообще что-либо из исследований последнего периода может считаться твердо установленным», говорит Швейцер (Schweitzer), «так это то, что взгляд первобытного и древнего христианства на вечерю господню почерпнут не из слов Иисуса о хлебе и вине, о плоти и крови, но, как это ни странно, возник из какого-либо другого источника. Общинное празднество не устраивалось в соответствии со «словами таинства причащения» исторической трапезы, а напротив, при объяснении этих слов исходили из значения общинного празднества» [1]). Но если это верно, то не попадает в цель и та «смертоносная» стрела, которую теологи, опираясь на 1 Кор. 11, 23 сл., выпускают в противников неисторичности Иисуса.

При всем вышеизложенном предполагается подлинность соответствующего места у Павла. Но как раз это-то и не установлено. Не нужна особая проницательность для того, чтобы заметить, что в предыдущих стихах (1 Кор. 11, 17—22) речь идет вовсе не о тайной вечере, так наз. вечере господней, но о братской трапезе, об одной из так наз. агап, которые христиане часто устраивали совместно. С 23-го же стиха апостол внезапно переходит к тайной вечере, а в стихах 33-м и 34-м он снова говорит о братской трапезе. Совершенно ясно, что здесь мы имеем дело со вставкой. Если теологи, обычно столь изобретательные по части обнаружения подобных вставок, по крайней мере в тех случаях, когда последние не вяжутся с общим ходом их рассуждений, закрывают глаза на данный, казалось бы, очевидный факт, то

---

[1]) „Geschichte des. Paul. Forschung", 156.

это свидетельствует, конечно, о предусмотрительности, но отнюдь не о благоразумии, и они не могут требовать, чтобы их «критическая способность» производила на их противников большое впечатление [1]). Филолог Шлегер (Schläger), наряду со многими голландскими теологами и Смитом (W. B. Smith), причисляет к вставкам не только рассказ о тайной вечере, но и повествование о воскресении (1 Кор. 15, 1 сл.) и даже «словеса господни» (1 Кор. 7, 10 и 9, 10), а также указание на «братьев господних» (9. 5), и при этом он ссылается исключительно на соображения, вытекающие из критики текста, главным образом на то, что во всех этих интерполированных местах, в остальном по содержанию своему всецело выходящих за пределы излагаемого материала, употребляется в применении к христу выражение «ho kyrios», что как бы указывает на то, что эти места вышли из-под пера одного и того же интерпретатора указанного послания, ибо в других случах последнее содержит только выражения: христос, Иисус христос, «ho kyrios hemon Jesus christus» (наш господь Иисус христос») и т. п. [2]).

Но если бы даже все перечисленные места были неоспоримы, все же, как это вытекает из вышеизложенного, они не могли бы подтвердить свидетельства Павла об историчности Иисуса. Ибо все они по меньшей мере не имеют доказательной силы, и нет никакой уверенности в том, что

---

1) Иог. Вейс называет I Кор. II, 23 сл. „настоящим скандалом для радикальной гипотезы“ („Das Problem der Entstehung des Christentums» в „Archiv f. Religionswissensch.“ Bd. XVI, 500; 1913). Однако, он глубоко заблуждается, ибо нас, отрицающих историчность Иисуса, как это следует из вышеизложенного, указанное место ни в мелейшей мере не смущает. Если тут может идти речь о скандале, то лишь в отношении того невообразимого упрямства, с каким теологи отстаивают подлинность данного места и, подобно Вейсу, осмеливаются приводить в качестве доказательства этой подлинности то, „что стихи доступны пониманию в общей связи без всякого усилия и что совершенно отсутствуют следы наложения швов или какая бы то ни была возможность (!) применения критического ножа“ (там же).

2) Шлегер в пока еще не опубликованном исследовании текста 1-го Послания к коринфянам. Ср. также его статьи „Das Wort Kyrios in seiner Beziehung auf Gott oder Jesus Christus“ и „Der Abendmahls, — der Auferstehungsbericht und die Herrnworte im ersten Brief an die Korinther“ в „Theol. Tijdschrift“ 33, 1899, Heft и 45, 1911, 136 сл., а также Sith, „Ecce deus“, 148 сл. Не говорит в пользу беспристрастия, добросовестности и столь прославленного самими теологами „строго научного“ характера их метода то обстоятельство, что ни один немецкий теологический журнал не согласился напечатать у себя обеих названных статей Шлегера, так что последний вынужден был воспользоваться услугами Голландии, которая в подобных случаях обычно более великодушна, чем так наз. „либеральные“ теологи.

господствующее теологическое воззрение может привести в свою пользу какие-либо другие аргументы, кроме того, что оно именно господствующее.

Иисус в остальных Павловых посланиях.

При всех наших предыдущих рассуждениях мы опирались на четыре так наз. главные послания апостола — послание к римлянам, оба послания к коринфянам и послание к галатам, которые преобладающее большинство теологов, во главе с Б а у р о м, считает «бесспорно подлинными». После всего того, что было нами подробно высказано относительно происхождения остальных посланий может показаться излишним анализ этих приписываемых Павлу посланий с целью выяснения того, содержат ли они какие-либо сведения о личности Иисуса и дают ли они какие-либо основания к предположению об историчности последнего. Однако, ради большей полноты материала мы рассмотрим соответствующие места и этих посланий, чтобы установить их значение для гипотезы историчности Иисуса. Мы делаем это главным образом потому, что среди них имеются такие, которые некоторые признают крайне важными для решения вопроса об историчности Иисуса.

Начнем с П о с л а н и я к ф и л и п п и й ц а м.

Призывая христиан к согласию, любви и смирению, Павел указывает на пример христа, который, «будучи образом божиим, не почитал хищением быть равным богу, но уничижил себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; и смирил себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной». «Посему», продолжает автор Послания, «и бог превознес его и дал ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что господь Иисус христос в славу бога отца» (2, 5 сл).

Эти слова не содержат ничего такого, чего мы не знали бы из других посланий: Иисус, предвечный сын божий, отказался от своей божественной славы, а затем, послушный воле отца своего, уничижил себя, принял образ человека, умер на кресте, и за это его, воскресшего из мертвых, бог вознес на небо и дал ему власть над всеми тварями (ср. особенно 2 Кор. 8, 9; Гал. 4,4). Следы евангельского Иисуса и его характерных черт в этих словах совершенно отсутствуют. Из них нельзя также заключить, будто Павел вообще сое-

динял с образом человеческого Иисуса какое-либо определенное представление. Напротив, указание, что Иисус «сделался подобным человекам» и «по виду стал как человек», свидетельствует яснее, чем Римл. 8, 3 («бог послал сына своего в подобии плоти греховной»), о том, как мало задумывался Павел над понятием очеловечения Иисуса и как близко соприкасается его собственное воззрение на этот счет с гностическим докетическим учением о мнимом теле искупителя [1]).

Впрочем, автор послания к филиппийцам тоже видит в Иисусе метафизическое начало и посредника-спасителя. Он верит в то, что его достиг Иисус (3, 12), действующий в нем как внутренняя сила (4, 13), и убежден в том, что и в общине христос проявляет себя как животворящая, укрепляющая и исцеляющая сила и что все блага общины — мир, праведность, благодать и т. д. — исходят от него и «содействия его духа» (1, 11; 1, 2; ср. 4, 23; 1, 19). Христос соединяет верующих не только друг с другом, но и с богом, отцом. Поэтому они называются «святыми во христе Иисусе» (1, 1), «братьями в господе» (1, 14) и черпают из него свою жизнь, ибо, как выражается Павел, «для меня жизнь — христос, и смерть — приобретение» (1, 21). Они хвалятся христом (1, 26; 3, 3), в нем они радуются (3, 1), в нем они надеются (2, 19), на него уповают (2, 24). Более того, вся их жизнь воплощается в господе. И будучи убежден в том, что «господь близко» и что «день Иисуса христа» не за горами (1, 6, 10; 2, 16; 4, 5), автор послания утешает своих последователей словами: «Наше жительство на небесах, откуда мы ожидаем и спасителя, господа нашего Иисуса христа, который уничиженное тело наше преобразил так, что оно будет сообразно славному телу его, силою которого он действует и покоряет себе все» (3, 20 и сл.; ср. 1 Кор. 15).

П о с л а н и е к е ф е с я н а м начинается с хвалы богу, отцу господа нашего Иисуса христа, «благословившему нас во христе всяким духовным благословлением в небесах». До создания мира он избрал нас в нем и предопределил усыновить нас себе чрез Иисуса христа, в похвалу славы благодати своей. Он открыл нам «тайну своей воли, дабы все небесное и земное соединить под главой христа», он поведал нам, «слово истины», благовествование нашего спасения, и мы «запечатлены» обетованным святым духом. Бог воскресил христа из мертвых и посадил его одесную себе на небе-

[1]) I. W e i s s, „Christus, die Anfänge des Dogmas“, 1909, 62 сл.

сах, «превыше всякого начальства и власти, и силы и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем», бог все покорил под его ноги и поставил его во главе общины, которая есть тело его, «полнота наполняющего все во всем». От нас самих зависит теперь показать себя достойными этой благодати и, прежде всего, целиком уяснить себе этот факт.

Прежде люди были мертвы по преступлениям и грехам своим, в которых они жили по обычаю мира сего, по воле «князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления». Будучи «по природе чадами гнева», они, некогда послушные своим чувственным вожделениям и исполнявшие желания плоти, были оживотворены со христом и посажены вместе с ним на небеса. Бог, «богатый милостью», по своей великой любви, но также и для того, чтобы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати своей и силы, спас их благодатью чрез веру. Даже язычники, которые некогда были чужды заветам обетования не имели надежды на спасение, стали теперь тоже сопричастны к божественному акту спасения. Иисус христос есть мир наш; принесши в жертву кровь свою, он разрушил преграду между человеком и богом, устранил их вражду, примирил их друг с другом посредством креста и тем самым открыл людям доступ к богу (гл. 2-я). Ради них он соблаговолил даже низойти в преисподнюю. Восшедши же на высоту, он пленил плен, т. е. подчинил себе враждебных ангелов, и дал дары человекам, что автор Послания позаимствовал из Псал. 67, 19 (4, 8 и сл.); таким образом, нисхождение в ад и вознесение на небо представляются ему важнейшими событиями в жизни Иисуса.

Узнав об этом, якобы, чрез сверхъестественное откровение и уразумев «тайну христову», которая «не была возвещена прежним поколением сынов человеческих» (3, 1 сл.), автор послания считает себя призванным благовествовать и язычникам неисповедимое богатство христово», открыть всем, в чем состоит «домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в боге, создавшем всё, дабы ныне соделалась известною через церковь начальствам и властям на небесах (астральным духам!) многоразличная премудрость божия» (там же, 8 и сл.). И он просит бога просветить также и ефесян, к которым обращено его послание, и укрепить своим духом и внутреннего человека, дабы они постигли «превосходящую всякое разумение любовь христову» и могли наполниться всею полнотою божией (там же, 18 и сл.).

Гностический характер этих мыслей не подлежит сомнению. При посредстве внутреннего откровения, познания и вытекающей отсюда любви божией (гносис) люди соединяются с богом: познание бога во христе и любовь христова (выражение «христова» следует здесь грамматически понимать как в объективном, так и в субъективном смысле) уже сами по себе суть исполнение полнотой божией. Хотя люди еще младенцы, колеблющиеся и увлекаемые всяким «ветром учения», и хотя и теперь еще они довольно часто становятся жертвой человеческого лукавства и хитрого искусства обольщения, присущего лжеучениям, тем не менее цель ясна: надо стремиться к единству духа и веры чрез познание сына божия. Этим путем люди как бы врастают в последнего, и таким образом возникает тот духовный организм, возглавляемый христом, в котором каждый занимает совершенно определенное место в меру предоставленной ему деятельности и внешним выражением которого является христианская церковь (4, 1—16).

Итак, невежество, суетность ума и помрачение разума ведут к отчуждению людей, в особенности язычников, от жизни божией. Но кто познал христа, тот в силах отложить образ ветхого человека, «истлевающего в обольстительных похотях», обновиться духом ума своего и облечься в нового человека, «созданного по богу, в праведности и святости истины» (4, 17 и сл.). Добродетели проистекают из сознания, что все — члены тела христова, т.-е. из познания христа. Став светом в господе после пребывания во тьме, христианин ведет себя как чадо света и презирает бесплодные дела тьмы. Став мудрым в познании воли божией, исполненный духа христова, он и в жизни предается духовным занятиям и служит остальным в страхе христовом (гл. 5-я). В мистериях Митры посвященные считали себя воинами, которых бог призвал бороться против соблазнов чувственного бытия. Точно так же и Павел внушает в Послании к эфесянам своим последователям: «Облекитесь во всеоружие божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего против духов злобы поднебесных. Для сего примите всеоружие божие, дабы вы могли противостоять в день злый и, все преодолевши, устоять. Итак, станьте, препоясовши чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обувши ноги в готовность благовествовать мир; а паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения

возьмите, и меч духовный, который есть слово божие; всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом, и старайтесь о сем самом со всяким постоянством и молением о всех святых и обо мне, дабы мне дано было слово, устами моими открыто с дерзновением возвещать т а й н у благовествования» (6, 13 и сл.).

Это взгляд мистической секты, члены которой убеждены, что они соединены в духе покровителя общины, почитаемого ими как сверхестественное существо. Взгляд этот чрезвычайно далек от познания чисто человеческого образа жизни подобного существа.

Но и П о с л а н и е к к о л о с с я н а м не знает ничего об историческом Иисусе в духе синоптиков. Здесь благовествование о христе тоже характеризуется как некая «тайна», сокрытая от веков и родов, которую ныне бог открыл своим святым и к познанию которой апостол призывает своих сторонников (1, 26 и сл.; 2, 1 и сл.). О христе автор Послания говорит, что он — «образ бога невидимого, рожденный прежде всякой твари, ибо им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли», словом, весь мир духов и ангелов. Он повелитель над духами. «Все им и для него создано: и он есть прежде всего, и все им стоит». В нем, начале всех вещей, именуемом поэтому также «первенцом из мертвых», обитает по воле божией, «всякая полнота»; другими словами, христос, будучи божественной идеей человека, представляемой в виде индивидуального существа, воплощает в себе не только все человечество, но и вообще все твари на небесах и на земле. Он — спаситель, кровью креста своего принесший мир земным и небесным духам, так наз. гностическая «плерома», полнота божественных сил и идей, абсолютная идея, посредством которой бог примирил с собой мир и которая воплощена на земле в церкви христианской (1, 15 и сл.; 2, 9 и сл.). Он — выражение всякого познания и сам является высшим познанием, гносисом; в нем сокрыты все сокровища премудрости и познания (2, 3). Поэтому стремиться к познанию, лежащему вне христа, значит лишиться всякого познания; и автор послания предостерегает своих последователей от того, чтобы кто-либо не увлек их «философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по христу» (2, 8). Подвиг же примирения, совершенный христом, заключался в том, что он пролил свою кровь за нас или же, как выражается автор послания, «рукописание, которое было против нас, пригвоздил к кресту». Этим он оправдал нас и восторжествовал над

«начальствами и властями», демонами, при чем он публично подверг их позору (2, 14 и сл.) [1]).

Во всех рассмотренных нами до сих пор посланиях, приписываемых Павлу, спасение носит характер космического акта, восстанавливающего равновесие нарушенного мирового порядка, и автор данного послания интересуется не тем, что Иисус сделал на земле, а только тем, что он совершил господствуя в небесах. Хотя спаситель родился как человек и был пригвожден к кресту во плоти, все же человечность соприкасается с ним лишь с внешней стороны, как одеяние. Она — только маска, за которой скрывается нечто совсем другое и которая в действительности ему не принадлежит. Его тело — лишь мнимое тело, и, вопреки всякому подчеркиванию человеческого облика Иисуса, борьба для которой он был ниспослан с небес на землю, есть борьба не человека против врагов человеческих, а света против тьмы, доброго бога или небесного светового существа против враждебного людям демонического мира, при чем астральная основа этого представления вырисовывается еще ярче благодаря характерным оборотам речи апостола. Демоны, а не люди распинают спасителя, и место совершения этого акта отличается такой же мифологической неопределенностью, как и время, когда оно, якобы, произошло.

В Первом послании к фессалоникийцам все это описано иначе.

Здесь сказано, что иудеи «убили и господа Иисуса, и его пророков», и автор послания добавляет к этому, что они преследовали также и его, что они богу не угодили, всем людям ненавистны, хотели воспрепятствовать ему проповедывать язычникам евангелие, и чрез это всегда наполняют меру грехов своих. «Но приближается на них гнев божий до конца» (2, 15 и сл.).

Тут мы действительно имеем дело с недвусмысленным намеком на повествование евангелий, которое в 1 Кор. 11, 23

---

1) Что автором Послания к колоссянам в его дошедшем до нас виде, во всяком случае, не является Павел, признают в общем и богословы, Взгляд на христа, как на божественную плерому, в которой содержится вся полнота тварей, скорее напоминает „логос“ александрийской религиозной философии, напр., Филона, и позднейший гностицизм, чем „небесного человека“ Павла, по образу которого мы должны облечься в новых людей. Но и представление о том, что Павел восполняет своими страданиями недостаток благодетельного влияния скорбей христовых (1, 24 и сл.), не встречается в четырех главных посланиях Павла и противоречит содержащемуся в них учению апостола о спасении.

все же казалось сомнительным. Но может ли это место [1]) служить доказательством существования исторического Иисуса? Прежде всего поражает столь откровенный выпад Павла против иудеев. Ибо как бы решительно ни боролся апостол против иудейского закона, как бы энергично ни укорял он иудеев за их неверие, ни в одном из остальных посланий, не исключая даже Послания к галатам, ему не пришло в голову утверждать, что иудеи убили христа. Несмотря на явно враждебное отношение к нему единоплеменников, исторический Павел все же считал себя, повидимому, иудеем; более того, он гордится своим иудейским происхождением, хвалится им (Римл. 9, 3 и сл.; 11, 1; 2 Кор. 11, 22; Фил. 3, 4 и сл.); иудеи с его точки зрения — настоящие «избранники», язычники же только «соучастники в гражданском законоположении Израиля» и «сонаследники обетования», которое в первую очередь распространяется на иудеев (Римл. 1, 16; 2, 10; 3, 2; 9, 4; 11, 2; 15, 8). Он убежден, что, несмотря на враждебное в настоящий момент отношение иудеев к евангелию, когда-нибудь «спасется весь Израиль» (Римл. 11, 26). И этот самый Павел, якобы, сказал о своих единоплеменниках что они «богу не угождают, и всем человекам противятся» [2])? И почему только в указанном месте Послания фессалоникийцам решил он использовать то ужасное оружие, которое представляло собой обвинение иудеев в убийстве спасителя.

Однако, слова автора послания о том, что гнев божий уже коснулся иудеев (2, 16) разрешают наше недоумение. Ибо они доказывают, что это послание не могло быть написано до разрушения Иерусалима, в 70-м году; возможно, что эти слова относятся к восстанию Бар Кохбы (132—135), когда действительно рухнула последняя надежда иудеев на национальную независимость и чаша божественного гнева была в самом деле осушена «до конца». Ведь у нас не имеется никаких веских доказательств в пользу того, что вражда между иудеями и христианами или, вернее, между сторонниками официально-формальной иудейской религии и участниками мистериальных культов достигла еще до упо-

---

[1]) Заслуживает внимания тот факт, что в борьбе за миф о христе никто из наших противников ни разу не сослался на это место. Это явное доказательство того, что даже сторонники историчности Иисуса не придают этому месту никакого значения.

[2]) Это выражение так сильно напоминает слова Тацита „odium humani generis“ („Анналы“, 15, 44), относящиеся к христианам, что сама собой напрашивается мысль о том, что автор „Анналов“ позаимствовал указанное выражение из Послания к фессалоникийцам.

мянутых событий такого напряжения, что ненависть гностиков могла вылиться в форму ужасного утверждения, будто правоверные иудеи виновны в смерти мессии. Разумеется, различное отношение к закону неоднократно возбуждало умы уже в прежнее время и разделило иудеев к началу нашей эры на две враждебные друг другу партии, при чем эта противоположность нашла свое яркое выражение в «Деяниях апостольских» в виде противопоставления иудаизма эллинизму (Стефан) [1]. Однако, характер настоящего разрыва эта вражда приняла только тогда, когда разрушение Иерусалима и окончательное уничтожение иудейского государства убедило мистиков в том, что от закона не приходится ждать спасения, когда гностики сделали отсюда соответствующие выводы и открыто порвали с иудейством, в то время как остальные иудеи еще крепче ухватились за закон и обе партии стали обливать друг друга потоками самых тяжких обвинений. Тогда у притесненных и возмущенных гностиков представление о презираемых ими иудеях слилось с представлением о злых силах, погубивших мессию, и по мере очеловечения образа спасителя, первоначальный астральный характер которого все больше забывался, росло убеждение, что блюстители закона, фарисеи и книжники, распяли того, кто их избавил от закона.

С этой гипотезой более позднего написания Первого послания к фессалоникийцам совпадает и все остальное содержание последнего. Послание адресовано общине, которая начинает колебаться вследствие того, что пришествие господа сильно замедлялось. Уже некоторые братья умерли, а давно ожидаемая катастрофа все еще не наступала. Автор послания старается их в этом отношении успокоить. «Не хочу же оставить вас, братья, в неведении об умерших, дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды. Ибо если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе бог приведет с ним. Ибо, сие говорим вам словом господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия господня, не предупредим умерших, потому что сам господь при возвещении, при гласе архангела и трубе божией, сойдет с неба, и мертвые во христе воскреснут (4, 13 и сл.; 5, 1 и сл.)».

Здесь мы имеем дело со «словом господним», которое не только не встречается в евангелиях, но и находится в противоречии с мнимыми словесами господними (Матф. 10, 23; 16, 28 и 26), согласно которым пришествие христа должно иметь место вскоре после его смерти; с другой стороны, оно

[1]) Ср. Hausrath, „Jesus und die nt. Schriftsteller“, I, 1908, 144 сл.

вполне соответствует упованиям остальных иудеев на пришествие мессии [1]). Если же автор послания пытается подтвердить ожидаемое им появление христа со всеми его святыми (3, 13) ссылкой на «господа», то это является лишь доказательством того, с какой бесцеремонностью подкреплялись в кругах мистиков известные взгляды и наставления авторитетом господа и в какой ничтожной степени заслуживают доверия, с точки зрения исторической действительности, правила общинной практики, о которых Первое послание к коринфянам говорит, что они преподаны непосредственно самим «господом».

Второе послание к фессалоникийцам сулит угнетаемой общине за ее долготерпение и веру небесную награду и возвещает, что бог накажет ее притеснителей в день «явления господа Иисуса с неба, с ангелами силы его, в пламенеющем огне совершающего отмщение непознавшим бога и непокоряющимся благовествованию господа нашего Иисуса христа» (1, 7 и сл.). Община была, повидимому, введена в заблуждение и обольщена мнимым посланием апостола или людьми, утверждавшими, что день господень уже наступает. В противовес этому, автор послания объявляет им, что сперва придет отступление и откроется «человек греха», так называемый антихрист, «сын погибели», «беззаконник», который будет превозносить себя выше бога, сядет в храме божием и будет выдавать себя за всевышнего. Но господь Иисус убьет его духом уст своих и истребит лучами пришествия своего (глава 2-ая). Но доколе антихрист не придет, не утвердит своего царства лжи и обольщения, не соберет вокруг себя погибающих и не откроется, до тех пор не явится и господь. Это представление тоже позаимствовано из общих воззрений иудейской апокалиптики и сходно с персидскими и другими восточными верованиями. Однако, оно не может считаться доказательством знакомства автора послания с евангельским преданием. Второе послание к фессаллоникийцам утрачивает свое значение для сторонников историчности Иисуса даже в том случае, если допустить, что оно вышло из-под пера автора «подлинных» посланий Павла.

Что то же самое можно сказать и о трех так называемых Поучительных посланиях Павла, обоих Посланиях к Тимофею и Послании к Титу; это едва ли будут отрицать даже самые консервативные богословы. В то время как Послание к римлянам, оба Послания к коринфянам и Послание к галатам считаются с легкой руки Баура «безусловно

---

[1]) Ср. М. Брюкнер, ук. соч., 176.

подлинными», указанные три послания признаются «безусловно неподлинными». Их стиль, предпосылки, невозможность установить тот период жизни Павла, в течение которого они были написаны, и некоторые другие соображения заставляют думать, что они были написаны в такое время, когда уже существовала вполне развитая «церковь» с епископами, пресвитерами и диаконами; их предостережения против прекословий [антитез] лжеименного знания [гносиса] (1 Тим. 6, 20), против демонизма, басен и бесконечных родословных еретических фанатиков, призывающих к аскетизму, производящих больше споров, нежели божье назидание в вере, и сеющих смуту в общине, утверждая, что воскресение уже совершилось (1 Тим. 1, 3 и сл.; 4, 1 и сл.; 2 Тим. 2, 23; Тит. 1, 10; 3, 9), затем решительное противопоставление праведного или «здравого» учения «бабьим басням» неверующих, при чем церковь рассматривается как «столп и утверждение истины», а еретики предаются даже сатане (1 Тим. 1, 11; 1, 20; 3, 15; 4, 7; 6, 3; 2 Тим. 1, 13) — все это заставляет нас отнести эти нравоучительные послания к середине, если даже не ко второй половине второго века нашего летоисчисления. Ибо только тогда христианская церковь выступила как блюстительница предания и начала бороться против разветвлений того гносиса, к которому первоначально она сама примыкала и который она осмеливалась оспаривать только потому, что, очеловечив образ Иисуса; она думала, что она положила конец всякому дальнейшему распространению фантастических учений о происхождении и существе искупителя. Однако, несмотря на то, что ко времени написания этих посланий учение о спасении уже перестало быть тайным и открыто возвещалось церковью, все же и в упомянутых посланиях проскальзывает первоначальный мистериальный характер христианской доктрины о спасении (1 Тим. 6, 20; 2 Тим. 1, 14; 2 Тим. 1, 12).

Таким образом, исходя из приведенных фактов, следует признать, что и здесь ничто не говорит в пользу историчности Иисуса, хотя автор посланий и призывает следовать «здравым словам господа нашего Иисуса христа» и пишет о нем, что он «засвидетельствовал пред Понтием Пилатом доброе исповедание» (1 Тим. 6, 3, 13). Впрочем, и он не знает об Иисусе ничего, кроме метафизических общих мест, встречающихся и в остальных посланиях Павла.

Наконец, Послание к Филимону тоже не содержит никаких достопримечательных сведений об Иисусе.

Итак, на деле в Павловых посланиях нет ни одного места, которое позволило бы хоть с некоторой уверенностью

говорить об историчности Иисуса, и утверждение теологов, будто противники историчности Иисуса, прежде чем аннулировать свидетельство Павла, должны были бы объявить все относящиеся сюда места Павловых посланий подложными, отнюдь не соответствует действительности. Из Павловых посланий, как таковых, нельзя вывести заключения, что Иисус был исторической личностью, и никто вероятно не пришел бы к такому выводу, если бы подобное убеждение не сложилось у теологов уже раньше, под влиянием их знакомства с евангелиями. Вместо того, чтобы служить опорой для так называемой евангельской истории, павловы послания, напротив, возвращают нас к евангелиям и приобретают только благодаря последним свою мнимо-историческую окраску.

Павел как свидетель историчности Иисуса.

Отношение к свидетельству Павла составляет одну из самых замечательных глав теологического исследования жизни Иисуса. Оно столь явно проникнуто предубежденностью и стремлением закрывать глаза на противоречия, что попытка разъяснить богослову, как мало пригоден именно Павел для роли свидетеля историчности Иисуса, может показаться совершенно безнадежной.

Что остается сказать, если Дейсман, после всего того, что было высказано на этот счет во время спора по поводу «Мифа о христе», ограничивается в своей книге о Павле простым перечислением соответствующих «доказательств», выдвинутых школой Гарнака и позаимствованных из достославного труда ф.-Содена «Hat Jesus gelebt?» («Жил ли Иисус»?), — доказательств, сомнительная историческая ценность которых в достаточной мере выявлена Штейделем (Steudel) [1]), — и не добавляет к этому ни одной новой мысли? Заметим мимоходом, что ни один из защитников историчности Иисуса не приложил усилий к тому, чтобы основательно опровергнуть доводы, направленные против свидетельства Павла. Создается впечатление, что богословы тем выше ценят это мнимое свидетельство и тем больше набирают в рот воды, чем меньше веских доводов могут они привести в его пользу. Так, напр., Гейтмюллер (Heitmüller), считающий Павловы послания «неизменимым материалом также и для исторического изучения жизни Иисуса», торжественно заверяет, что их одних было бы до-

[1]) „Wir Gelehrten vom Fach“, 1910.

статочно для того, чтобы победоносно отразить любую атаку на историчность Иисуса; утверждение «Мифа о христе», что из посланий Павла нельзя ничего извлечь в пользу историчности Иисуса, он объявляет сплошным искажением действительности» (!) и возмущается подобным утверждением, а между тем он сам приводит в пользу своего собственного взгляда столь курьезные и жалкие соображения, что его ложный расчет на несведующего читателя способен вызвать только сожаление [1]).

Однако, и он не отрицает того «странного» обстоятельства, что Павел, который будто бы общался с Петром и Иаковом и, следовательно, должен был иметь самые подробные сведения об Иисусе, «приводит в своих посланиях в общем довольно отдаленные сведения о земном Иисусе». Но он старается утешить себя в этом отношении ходячим воззрением, будто читателя Павловых посланий были уже осведомлены об Иисусе из других источников, а сам Павел не находился под непосредственным воздействием Иисуса и интересовался только небесным, в духе живущим, а не земным христом. Словно не требовалось объяснить, что именно привело Павла к его вере в небесного христа, раз земной ему не был известен, и каким образом могли «видения» внушить ему и остальным ученикам веру в небесного христа, которого они, как и многие другие, отнюдь не принимали во время его земной жизни за человека и в котором они ни в коем случае не подозревали и не могли подозревать обетованного мессию!

Или в чем заключалась причина того, что после смерти Иисуса они внезапно прозрели, уяснив себе его истинное значение и перевернув наизнанку все свое прежнее иудейское представление о мессии? Уж не пустой ли гроб? Но если даже допустить достоверность этого факта, все же следует признать, что физическое воскресение усопшего не могло создать впечатления, будто воскресший и есть ожидаемый мессия, так как господствовавшее в те времена воззрение ничего не знало о смерти и воскресении мессии и, следовательно, не могло истолковать воскресения Иисуса, как такового, под мессианским углом зрения. Что повествование о физическом воскресении Иисуса на третий день представляет собой позднейшее мифологическое развитие идеи, согласно которой бог «превознес» сына человеческого и приобщил его к небесной славе, и что греческий термин «kyrios», как это показал Смит, первоначально имел именно такой

---

[1]) „Jesus", 1913, 7—11.

смысл, — эта точка зрения приобретает, повидимому, все больше сторонников среди богословов-историков [1]). Или, быть-может, воспоминание о чудесах Иисуса должно было обнаружить мессианство учителя? Но ведь и своим раввинам современники Иисуса приписывали разнообразные чудеса, исцеление больных и т. д., не соединяя, однако, с этим своих мессианских чаяний [2]). Чудеса, как это разъяснил Клауснер (Klausner) и подтвердил Швейцер (Schweitzer), отнюдь не были связаны с существом мессии и, как мы это знаем из сочинений Иосифа Флавия и талмуда, представляли собой в то время нечто столь заурядное, что творивший чудеса отнюдь не почитался своими современниками как мессия.

«И если бы он совершил даже десять тысяч чудес, он все-таки остался бы чудотворящим человеком... Мессия поздне-иудейского чаяния не творил чудес, а он сам был чудом и открывался благодаря своему появлению среди всеобщего смятения, которое он ликвидировал. Под «мессианскими чудесами» надо подразумевать не ожидаемые от мессии чудеса, а надземные знания века» [3]).

Или, быть может, то «огромное впечатление», которое производил на окружающих чисто человеческий облик Иисуса, побудило его учеников увидеть в своем умершем учителе мессию и тем самым вызвало в них такое душевное состояние, благодаря которому они приобрели способность воспринимать видения усопшего господа? Однако, простой смертный при таких условиях, при каких предстал пред ними Иисус во время своей земной жизни, какое бы «огромное впечатление» он ни производил и какие бы прекрасные речи он ни произносил, в корне противоречил господствовавшему в народе, среди апокалиптиков, представлению о мессии, предусматривавшему неожиданное появление сверхземного существа или по крайней мере могущественного господа и земного царя, — в особенности при наличии нормального течения мирового развития и малочисленности тех знамений, которые должны были предвещать пришествие мессии, не говоря уже о том, что самый факт позорной смерти Иисуса на кресте не мог не пресечь или, вернее, сделать невозможной всякую мысль о сопоставлении умершего учи-

[1]) Буссэ в своем „Kyrios Christos“ (79) придерживается того же взгляда, не считая, впрочем, нужным указать того теолога, к мнению которого он присоединяется.

[2]) Ср. Fiebig, „Jüdische Wundergeschichten des neutestamentl. Zeitalters“, 1911.

[3]) Schweitzer, „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, 294 и сл.

теля с мессианскими чаяниями. «Поэтому абсолютно нельзя себе представить, чтобы иудей того времени обратился к своему единоплеменнику и сказал ему: — Я мессия; приступим к основанию царствия божия» [1]). Этим, как сказано, отчасти объясняется, почему «братья Иисуса», о которых идет речь в 1 Кор. 9, 5, если только это место не является позднейшей вставкой, не могли быть физическими братьями Иисуса; совершенно ясно, что в качестве таковых они со своим благовествованием о мессианстве Иисуса тем более не встретили бы никакого сочувствия.

Но откуда проистекают в таком случае видения учеников и их вера в Иисуса как мессию? Ведь историческая теология утверждает, что ученики, не имевшие раньше никакого представления ни о сущности своего учителя, ни об его личности и речениях, обрели эту веру только благодаря своим видениям; между тем, без такой веры непонятны указанные видения. Вера в Иисуса как мессию является предпосылкой их душевного состояния, позволяющего им воспринимать видения, а подобное душевное состояние служит в свою очередь предпосылкой их мессианской веры. Выйти из этого заколдованного круга не удалось до сих пор еще ни одному критическому исследованию жизни Иисуса. Но доколе этот гордиев узел не будет разрублен, переход от жизни Иисуса к вере в христа останется непонятным [2]). И что касается, в частности,

---

[1]) Швейдер. Ук. соч., 249.

[2]) Иог. Вейс обнаруживает в этом отношении очень живое воображение. В своей работе „Das Problem der Entstehung des Christentums". („Проблема возникновения христианства"), все же показывающей, какое сильное впечатление произвели на него доказательства противников историчности Иисуса, и заключающейся главным образом в полемике с Мауренбрехером (Maurenbrecher, „Von Nazareth nach Golgotha") и Смитом („Ecce Deus"), он также ставит вопрос о том, каким образом могли ученики из своих воспоминаний сразу вывести заключение о мессианстве Иисуса: „Само по себе это далеко не понятно. Если близким является любимый ими усопший, то прямой и единственный вывод, который можно отсюда сделать, это тот, что покойник продолжает жить либо как скитающаяся душа, либо как вознесенный на небо. И если умерший был мужем необычайного масштаба, таким пророком, как Моисей или Илья, то его появление на иудейской земле могло бы в лучшем случае дать основание думать, что он, в отличие от других покойников, уже теперь вознесен на небо „под сень повелителя духов", как это сказано в книге Еноха; но отсюда еще очень далеко до мысли о привилегированном положении у бога, о возвышении в ранг господа. И у Иисуса вывод о земной жизни и небесном преображении есть результат явлений, но это только одна сторона медали. Сейчас же — и это характерно — добавляется, что бог сделал его господом и мессией. Чем же это объясняется?" (ук. соч., 469 и сл.).

видения Павла, того небесного откровения вознесенного христа, которое явилось ему на пути в Дамаск, то вся история обращения апостола, изложенная в 9-й главе Деяний апостольских и повторяющаяся с некоторыми изменениями в 22-й и 23-й главе тех же Деяний, точно так же принадлежит к области вымысла, как и сообщение Деяний о жестоких преследованиях, которым, якобы, подвергал христиан Павел.

В своем уже упомянутом нами труде «Zum Problem Paulus und Jesus» («К проблеме: Павел и Иисус») Гейтмюллер отмечает, как мы уже говорили, «поразительную скудность» сведений, сообщаемых апостолом Павлом об историческом Иисусе. «У меня создается впечатление», — пишет он, — «что в теологических кругах слишком усердно закрывают глаза на факты (!) или по меньшей мере слишком ревностно и слишком поспешно преуменьшают их значение» [1]. «Иисус, историческая личность Иисуса, во всяком случае, не выступает в посланиях непосредственно, как руководящий и решающий фактор павлинизма» [2]. «Нередко утверждают, что Павел безусловно знал гораздо больше об Иисусе, чем это вытекает непосредственно из его посланий. Это возможно и даже вероятно (разумеется, только с точки зрения того, кто исходит из предположения историчности Иисуса, которая как раз должна быть доказана на основании посланий! — *Др.*): его общение с Петром во время двухнедельного пребывания в Иерусалиме, Гал. 1, 18, могло содействовать получению им

Ответ, который дает Вейс на этот вопрос, сводящийся по существу к рассуждениям о „необычайном обаянии личности Иисуса“, доказывает, как ничто другое, что этим путем либеральные историки никак не могут получить исчерпывающего объяснения. Вейс, повидимому, не вполне удовлетворен своими собственными соображениями; важнейшее он оставляет под сомнением или высказывается на этот счет неопределенно и неуверенно, и самая попытка его устранить проблему, которая вследствие отсутствия прочных опорных пунктов не может быть разрешена теологической историографией поосредством достаточно развенчанной Альбертом Швейцером „жалкой психологизации“, еще яснее обнаруживает полное банкротство всего этого направления. Тем забавнее звучат излюаленные комплименты Вейса, которые он расточает по адресу сторонников мифа о христе, напр.: „Кому дороги истинные проблемы, перед тем стоят более неотложные задачи, чем борьба с неискоренимым упрямством (430), или: „Дискуссия с ними безполезна“ (438). Если историчность Иисуса должна быть непременно доказана или если она, как у Вейса, служит простой предпосылкой, то во всяком случае возникает вопрос, имеются ли основания для подобной предпосылки, раз она создает такую массу непреодолимых затруднений, что признает и сам Вейс.

[1] Ук. соч., 320.

[2] Ук. соч., 321.

более подробных сведений об Иисусе; к тому же должна была привести и его встреча со свидетелями деятельности Иисуса, собравшимися на совещание апостолов. Но тут мы всецело находимся в области возможностей; наши источники не принуждают нас к признанию этих возможностей.

Затем указывают на следующее: Павловы послания, якобы, не являются миссионерскими посланиями, так как они адресованы уже примкнувшим к христианству общинам; во время же своей миссионерской деятельности, в своих первоначальных проповедях Павел будто бы сообщал об Иисусе гораздо больше. Это опять-таки только предположение, и, как я полагаю, предположение, для которого наши источники едва ли дают какие-либо основания. Крестную смерть Иисуса (Гал. 3, 1) и, разумеется, ее обратную сторону, вознесение, Павел обычно выставлял перед обращаемыми, как огромный, сразу бросающийся в глаза плакат (!). Но что он при этом приводил подробные сведения о жизни Иисуса, об его исторической личности и старался широко использовать богатый материал синоптических преданий, такому предположению решительно противоречит то отношение к историческому Иисусу, которое он проявляет в своих посланиях» [1]).

Это заключение, на которое, очевидно, повлиял спор, разгоревшийся вокруг «мифа о христе», Гейтмюллер старается использовать для того, чтобы обосновать независимость Павловой религии христа и ее принципов общинной жизни от так наз. иерусалимской первообщины, между которой и Павлом будто бы стояли эллинистические общины в Дамасске, Тарсе и Антиохии. Буссэ присоединяется к этому взгляду. Согласно последнему вера Павла в христа возникла не из круга представлений иерусалимских учеников, но, прежде всего, из мессианских чаяний эллинистического рассеяния, под влиянием восточного культа повелителя, откуда Павел, между прочим, позаимствовал для Иисуса термин «kyrios» (господь) и затем из гностической мистериальной религии. Отсюда почерпнуто также Павлово учение о божественном «духе», которое так соединено с учением о «господе», что последний сливается с духом (2 Кор., 3, 17), т. е. со сверхъестественной силой, которую воплощает в себе жизнь Иисуса). Связь Павла с Иерусалимом представляется также Гейтмюллеру и Буссэ, вопреки «Деяниям апостольским», «в высшей степени по-

---

[1]) Ук. соч., 322.

[2]) Bousset, „Kyrios Christos“, 1913, 139 сл.

верхностной». В сущности, Павел знает только предвечного, надземного христа, образ которого «не позаимствован из земного существования Иисуса из Назарета». Субъектом предикатов его «Kyrios Christos» является вознесенный, а не «исторический» Иисус [1]). «Можно ли при этих условиях», спрашивает Буссэ, «говорить о персонифицированном Иисусе у Павла в нашем смысле?» [2]). Но ведь «Миф о христе» и не утверждал, в сущности, ничего другого; во всяком случае, теперь уже отпадают всякие основания продолжать ссылаться на Павла как на свидетеля историчности Иисуса. «Иисус», признает даже Фейне, «находится в известном смысле (?) вне времени, народности и пола. Жизненный идеал мужчины и женщины приобретает через него определенные очертания (?), образ его и теперь еще исполнен такой же жизненной силы, как 1900 лет тому назад»; и, как полагает Фейне, это объясняется «исключительным своеобразием» религиозной жизни Иисуса [3]). В действительности же тут играет решающую роль то обстоятельство, что Иисус не историческая, а мифическая личность и что благовествование об Иисусе носило преимущественно мифический характер. Ведь только либеральный протестантизм стал выдвигать на первый план исторические черты Иисуса, не переставая, впрочем, в силу необходимости растворять по религиозным соображениям историческое в мифическом и лежащем вне времени.

Итак, имеется только одно условие, которое могло бы заставить нас признать историчность Павлова Иисуса, а именно: если бы учение Павла было понятно лишь при наличности этой гипотезы. Между тем справедливо как раз обратное: гипотеза исторического Иисуса не только не объясняет Павлова учения, но, напротив, совершенно затемняет его.

---

1) Впрочем, такого же мнения придерживается и Дейсман поскольку он пишет: „благочестие Павла заключается прежде всего не в учении о христе, а в „общении“ с христом (I Кор. 1, 9; 10, 16; Фил. 3, 10), Павел живет „во“ христе, „в“ живом и пневматическом христе, который воплощает в себе его личность (Гал. 2, 20)), беседует с ним (2 Кор. 12, 9). говорит в нем и из него (2 Кор. 13, 3). Христос является для Павла не личностью прошлого, с которой он общается только путем проникновения в смысл его сохранившихся в преданиях речений, не „исторической“ величиной, но реальностью, „жизненной энергией“ (Римл. 3, 21; Кол. 1, 29; Еф. 1, 19), которая проявляется изо дня в день в нем самом (2 Кор. 12, 9; Фил. 3, 10; 1 Кор. 1, 24; 5, 24). Павел имеет в виду пневматического живого христа. (Deissman, u. Paulus, 84).

2) Ук. соч., 144.

3) Ук. соч., 13.

Ибо есть и остается загадкой из загадок, каким образом простой исторический Иисус — человек, распятый раввин и друг бедных — мог превратиться, да к тому же еще за сравнительно столь короткое время, в предвечного сына божия и небесного мессию апостола.

В центре Павлова мировоззрения стоит не исторический Иисус, образ которого пытаются нарисовать евангелия, а небесный христос.

Как выражается М. Брюкнер, «небесная личность христа представляет собою rocher de bronze (бронзовую скалу) Павловой христологии» [1]).

«Павел конструирует повсюду свой образ христа сверху вниз, а не наоборот. Его послания всецело говорят против этой гипотезы [2]). Это относится не только к пневматику и мистику Павлу, который смотрит на Иисуса как на очеловечившегося бога, как на во плоти явившегося божественного духа, для которого человеческий облик Иисуса составляет только преходящий эпизод его настоящего божественного бытия; оно относится также к тому Павлу, который видит в Иисусе человека, возведенного за свою искупительную смерть в ранг небесного существа, в смысле гл. 53-ей Исайи, ибо и здесь человеческая природа Иисуса логически вытекает из того соображения, что только Антиадам, «второй человек», может искупить грехи людей и примирить последних с богом; но это отнюдь не представляет собой почерпнутой из исторического опыта предпосылки. Другими словами, Иисус—человек нужен Павлу лишь как метафизический корректив в интересах религиозной пропаганды спасения; он не является для апостола ни реальностью, ни предметом личного переживания или исторического предания, и его историчность точно такого же свойства, как та, которую египтяне приписывали своему Озирису, греки — своему Гераклу или Тезею, римляне — своему Янусу или Сатурну и т. д., поскольку они почитали их как основателей своих культов и избавителей своих стран от ужасов варварского прошлого.

Дело обстоит именно так, и прав Смит, когда говорит: «Решительно невозможно понять обращения, деятельности или учения Павла, исходя из представления о чисто человеческой личности Иисуса» [3]).

---

1) Ук. соч., 64 и сл.
2) Ук. соч., 23.
3) Ук. соч., 83 и сл.

Далекий от того, чтобы быть свидетелем историчности Иисуса, Павел, напротив, является самым главным свидетелем против таковой.

Превращение мифического Иисуса в исторического.

Исторические предпосылки.

Гностицизм ставит своей целью путем углубления в сущность бога приобщить к вере в возможность спасения и тех, кто согласно более строгому толкованию иудейской религии закона не может быть причастен к этой вере. Не праведность, которой кичатся фарисеи, а любовь есть высшее свойство бога, — любовь, выражающаяся в ниспослании сына божия на землю и в невинной искупительной жертве, которую он приносит за падшее человечество. Вокруг этой мысли вращаются все гностические вероучения.

Приписываемые Павлу послания обнаруживают двоякую форму иудейского гностицизма: одна, более консервативная, хотя и выступает против фарисейства, ставящего доступ в царствие божие и обретение вечной жизни в зависимость от буквального исполнения закона, но и сама придает значение закону, как способу приобщения к мессианскому спасению, и считается с храмовым культом, при чем, однако, в остальном благочестию сердца и внутреннему нравственному содержанию она отдает предпочтение перед внешним соблюдением закона; ее представитель — тот названный нами Павлом I автор «иудео-юридической» части Павловых посланий, который, быть может, является апостолом Павлом из «Деяний». Вторая же форма, навеянная эллинизмом и духом рассеяния, отвергает жертвенный культ и обрядовый закон Моисея с такой же решительностью, как и рационально-иудейский ригоризм консерваторов, не признает за иудеями никаких преимуществ в отношении обретения спасения и объявляет христа концом закона; ее представителем является Павел II, в котором мы усматриваем родоначальника «этико-физического» взгляда на искупление и который со своим мистическим учением о духе выказывает себя более решительным гностиком, чем его иудейский тёзка.

Что не только оба эти течения представляли гностицизм в пределах иудейского народа, показывает борьба нравоучительных посланий против «негодного пустословия и прекословий (антитез) лжеименного знания (гносиса)» (1 Тим. 6, 20; ср. также 1, 3—21; 2 Тим. 2, 16—23; Тит. 1, 10 и сл.; 3, 9).

К числу этих учений должны быть, между прочим, причислены те, которые были распространены среди каинитов и от обольщающего влияния которых на правоверных так упорно предостерегал Филон. Представители этих учений, опираясь на свое, якобы, более глубокое понимание метафизической связи вещей, не только дошли до полного отрицания всех видов национального благочестия, не только боролись против иудейского закона и отвергали бессмертие, но вообще не желали признавать никакого закона, низвели иудейского Ягве на положение заурядного, второстепенного бога, объявили его даже злым существом и, наперекор всем прежним религиозным и нравственным понятиям, требовали презрения к богу и его священным заветам. Вместе с тем, обуреваемые беспредельной чувственностью, они предавались удовлетворению своих плотских влечений и выдавали это за истинное, отвечающее человеческой природе поведение.

В талмуде часто говорится о минеях (миним), книжниках, которые, пренебрегая внутренним благочестием, выступают против заповедей божиих и которых раввины упрекают в том, что они, несмотря на свойственное им правильное понимание вещей, такие же богохульники, как и язычники. В соответствии с общей тенденцией искать в талмуде следы христианства, минеев считали иудео-христианами, а их писания («гильоним»), на которые они опирались в борьбе против своих фарисейских противников, отождествляли с евангелиями. Фридлендер (Friedländer), в полном согласии с такими выдающимися исследователями, как Цеклер (Zöckler), Вендланд (O. Wendland), Швейцер и др., доказал, что об этом не может быть и речи.

Минеи отвергали не только иудейский закон, но и физическое воскресение мессии и его происхождение от Давида; уже по одному этому они не могли быть иудео-христианами. Скорее они были иудейскими еретиками, которые еще в дохристианские времена смущали правоверных своими учениями о боге, о происхождении мира и т. д. Их «гильоним» были волшебными скрижалями, а на них самих следует смотреть, как на представителей того иудейского гностицизма, который все больше подчинялся влиянию греческой школьной мудрости и порожденных ею теософических и космологических тайных учений и неизбежно должен был привести к полному отпадению их от иудейской веры [1]).

---

[1]) Friedlander, „Der vorchristl. jüd. Gnostizismus". Как полагает Leipoldt (ук. соч., 33), в Абодазаре (16 в, 17 а) имя Иисуса из Назарета

Уже в апокалипсисе Даниила отпадение от традиционной иудейской религии было изображено в виде огромного чудовища, которое вознеслось до воинства небесного, низринуло на землю часть звезд, оскорбило даже вождя этого воинства, отняло у него ежедневную жертву, подвергло поруганию место святыни его и попрало саму истину (Дан. 8, 10 и сл.). Апокалипсис Даниила восстает против козней вероотступников, которые совращают благочестивых, поносят бога богов и своим наглым, высокомерным отношением ко всему тому, что свято для благочестивых, обрекают многих на погибель (Дан. 8, 25 и сл.; 11, 36). Апокалипсис Варуха жалуется на тех, которые «уклонились от закона божия, не познали уставов бога, не ходили путями заповедей его» (Вар. 4, 12—13). А в 4-й книге Ездры мы читаем: «Они измышляли бессовестную ложь. Они говорили, что нет всевышнего, и пренебрегали его путями. Закон его они презирали, заветы его отвергали, в заповеди его не верили. Посему тщетное тщетным, полнота совершенным!» (7, 2 и сл.). Но еще решительнее выступает против радикальных неваторов апокалипсис Еноха. Он ополчается против их лжеписаний, обвиняет их в том, что они совращают толпу, искажают истину, лишают ее всякого убежища и предаются всякого рода соблазнам (Ен. 94, 5; 98, 14 и сл.; 99, 1 и сл.; 104, 9 и сл.). Он упрекает их в увлечении мирскими наслаждениями, в желании только есть, пить и иметь красивую одежду и благоустроенные дома. Он бичует их за то, что они отвергают властителя духов и его помазанников, не исполняют закона, возводят хулу на бога и не хотят ничего знать о возмездии и жизни после смерти (Ен. 48, 10; 5, 4; 27, 2; 101, 3).

Ненавистники иудейской веры, поносимые апокалиптиками, встречаются также в «Премудрости» Соломона, где они фигурируют под наименованием «богоотступников» и «нечестивых», кичатся своим практическим материализмом и покушаются на жизнь праведника, который становится им поперек дороги, противодействует их делам и обвиняет их в нарушении закона (Премудрость 2, 13 сл.).

Автор «Премудрости» тоже упрекает неправедных, главным образом, в том, что они отрицают бессмертие (там же 3, 22 сл.).

специально упомянуто для того, чтобы подчеркнуть, что минеи — христиане. Однако, талмуд, как на это указывают лучшие знатоки его, не содержит никаких самостоятельных данных об Иисусе, а знает о нем только из христианских источников. Что же удивительного в том, что самого опасного „еретика" он попросту причисляет к минеям, которые были ему известны именно как еретики?!

Можно себе представить, с какими чувствами фарисеи, представители традиционной религии и ригористической веры, выступали против всех этих разнообразных направлений. Главным образом они вели борьбу с минейскими сектами, число которых по данным одного талмуда достигало 24; и борьба эта была тем упорнее, чем ближе стояли сторонники этих сект к касте книжников, следовательно, чем искуснее разбивали они верующих их же собственным оружием — писанием, и чем обольстительнее было влияние их взглядов на широкие массы. Мишна сообщает, что в то время, когда иерусалимский храм еще не был разрушен, т. е. до 70-го года, предполагались изменения в произнесении молитв «в связи с вырождением минеев». Всё же отношения между минеями и фарисеями были тогда, повидимому, еще сносные. Но разрушение иерусалимского храма и антинациональное поведение минеев, начавшееся с этого момента, послужили поводом к полному разрыву между теми и другими. «Их вытеснили из синагог при помощи включения в молитву 18-ти направленной против них формулы проклятия, запретили всякое религиозное и социальное общение с ними, их писания объявили магическими книгами, закланный ими скот — оскверненным мясом, их хлеб и вино — запрещенной пищей, их сыновей — бастардами; и в то время, как пользование купленными у язычников свитками торы, если только они были переписаны согласно установленным правилам, не возбранялось, было издано распоряжение о сожжении всех тор, вышедших из-под пера минеев. Законодательным путем была устранена всякая возможность не только родственного, но и делового сближения с ними, последовало запрещение обучать их детей ремеслу, пользоваться даже в экстренных случаях их услугами при лечении болезней. Суровые предписания против них зашли так далеко, что не постеснялись объявить следующее: минеев, упавших в яму, не следует выручать из беды» [1]).

Тем не менее, на грани первого и второго века минейское движение стало распространяться все дальше и дальше, привлекая на свою сторону таких выдающихся ученых, как Элгиша бен Абуйя и Акиба. Минеи, мстя своим противникам, националистам, за суровое обращение с ними, не останавливались даже перед открытой оппозицией против воссоздания иерусалимского храма. Они поддерживали политических врагов иудеев и выдавали благочестивых книжников языческим судам, так что выражения «миней» и «до-

---

[1]) Friedländer, „Die relig. Bewegungen“, 176.

носчик» стали синонимами. Минейское движение продолжалось вплоть до восстания Бар-Кохбы (132—135 г. нашей эры), вернее, именно в этот момент оно достигло своего кульминационного пункта. Затем оно угасло вместе с преобразованием иудейской духовной жизни, которое началось после окончательного уничтожения иудейского государства, и, повидимому, слилось с внутренно родственным ему христианским гностицизмом; последний повлек за собой тогда такое же брожение умов в христианских общинах, какое минеизм вызвал среди правоверных иудеев.

Но фарисеи боролись не только против минеев и их вредоносных учений о богах-посредниках, о пренебрежении к закону Моисея и всему тому, что было дорого благочестивым иудеям; столь же опасными должны были показаться им также апокалиптические фантазии секты «амгаарец» (амга — простонародье). Уже та крупная роль, которую играл во взглядах членов этой секты мессия, и то представление, которое они составили себе о нем, были с точки зрения фарисейских воззрений на иудейское благочестие далеко не безразличными. В то время, как сами фарисеи рассматривали мессию преимущественно как земного властителя из колена Давида, пришествие которого они связывали с исполнением каждой буквы закона, члены секты «амгаарец», будучи вынуждены жить на земле, отвергали устные предписания и желали, чтобы и писаный закон исполнялся по духу, а не по букве. В соответствии с этим и на мессию они смотрели под более одухотворенным углом зрения. Апокалиптически настроенные, они высказывались даже в том смысле, что мессия, когда он придет, уничтожит ярмо закона и даст «новую тору». Этим, по мнению Фридлендера, объясняется, почему в фарисейских школах упоминание о мессии встречало так мало сочувствия, что о значительном мессианском движении среди иудеев в эпоху Иисуса вообще не могло быть и речи [1]). Фарисеи избегали по возможности возбуждать вопрос о мессии, так как он был тесно связан с их отношением к иудейскому закону. Ведь и без того им приходилось вести тяжелую борьбу против независимого по отношению к закону течения среди своих единоплеменников, и они сильно негодовали на то, что члены секты «амгаарец» не блюли субботы и праздников, отвергали обрезание, следовали отличному от предания толкованию писания и, несмотря на свое бесспорное благочестие и нравственную чистоту, всячески старались отстранить от себя влияние фа-

1) „Die rel. Bewegungen“, 54 сл.

рисейских кругов. Результатом этого было то, что и фарисеи начали порывать с ними тесную связь. Они запрещали своим сторонникам общаться с членами секты «амгаарец», осуждали браки их дочерей с последними, не дозволяли приводить их в суд в качестве свидетелей или пользоваться их услугами в каких-либо других отношениях; они предостерегали даже от изучения торы в присутствии членов этой секты, и сосуд, который хотя бы один час находился в руках последних, они называли нечистым[1]).

Характер полного разрыва эта ненависть фарисеев к членам секты «амгаарец» приняла, повидимому, также после падения Иерусалима, когда фарисеи каждого, кто не исполнял закона точно таким же образом, как и они, считали причастным к гибели священного города, и когда они перестали делать какое бы то ни было различие между минеями и членами секты «амгаарец». В то время фарисеи не находили достаточно резких слов, достаточно горьких упреков, чтобы поразить ими «врагов Израиля» и заклеймить их отпадение от закона. А члены секты «амгаарец» в свою очередь не щадили своих противников, так что взаимным обвинениям не было конца и один из благочестивых жаловался впоследствии: «члены секты «амгаарец» ненавидят законоучителя сильнее, чем язычники — Израиль, а ненависть их жен еще больше». Члены секты «амгаарец» упрекали фарисеев главным образом за их боязливое обособление от широких масс народа и за их мелочное, ригористичное благочестие. Они усматривали в этом не что иное как ханжество, тем более, что поведение этих сверхблагочестивых людей представлялось им и в других отношениях предосудительным.

Таким образом, на грани первого и второго века иудейский народ распался на бесчисленные партии, секты и направления, которые вели между собой ожесточенную борьбу, в то время как религия, цель которой должна была бы заключаться в устранении противоречий и во внутреннем объединении иудеев перед лицом внешнего врага, была настолько истерзана вторжением чужеземных культур, в особенности эллинистической, что враждовавшие потеряли вскоре всякую способность понимать один другого и перестали интересоваться друг другом. «Все ссорятся», сетует книга Юбилеев, «из-за закона и завета — отроки со стариками, старики с отроками, бедный с богатым, малый с великим, нищий с вельможей» (там же 23, 10).

---

1) Weber, „System der altsynag. paläst. Theologie", 1880, 42 и сл.; затем Schürer, „Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Christi". II, 1907, 454 и сл.

Синоптики.

Из этой всеобщей борьбы, развернувшейся около вопроса об обязательности иудейского закона и о спасительном значении мессии, возникли **евангелия**. Они вышли из тех гностически и апокалиптически настроенных кругов, которые подобно членам секты «амгаарец» и в отличие от книжной веры фарисеев, придерживались принципов более независимого благочестия, чаяли спасения от надземного мессии и жили в ожидании непосредственного приближения конца мира. При этом евангелия преследовали двоякую цель: с одной стороны, в противовес минеям, отвергавшим закон без всяких оговорок, обосновать путем ссылки на авторитет мессии действительность закона, предупредить вытекавшее из непризнания закона отрицание всяких нравственных начал и отделение христианства от иудейства в качестве особой религии и, вместе с тем, воспрепятствовать распространению моральной распущенности, а с другой стороны — путем наглядного воспроизведения личности спасителя оживить и укрепить веру в любовь божию, потому что только эта вера вселяла надежду на спасение даже в непросвещенных людях. Фантастическим спекуляциям минеев и других гностиков составители евангелий противопоставляли такое мировоззрение, которое по своей относительной простоте и общедоступности превосходило даже взгляды Павла I и было обращено не только к членам какой-либо определенной секты, но и к широким слоям народа, чтобы познакомить и их с гностическим учением о мессии. Евангелия очищают понятие гносиса от его мистического и умозрительного наслоения и рассматривают его просто как познание духа, действенное самопожертвование во имя последнего и усвоение учения Иисуса, которое он преподал людям во время своего кратковременного земного существования. На место духовного или интеллектуального созерцания, доступного только сравнительно немногим, более или менее восприимчивым натурам, они выдвигают фантастическое восприятие евангельского Иисуса. Мнимая же историчность этой личности служит им доказательством деятельной любви бога. Евангелия были написаны для того, чтобы пробудить и утвердить веру в Иисуса, ту веру, которая по Павлу должна заменить иудейскую праведность в делах и которую они понимают не только как внутреннее слияние со спасителем-посредником, но и как разумное оправдание его историчности, гарантирующее им реальность его искупительного подвига. Таким образом, историчность Иисуса является не исходной точкой

их учения о спасении, а только средством обоснования догмата деятельной любви божией и ее воплощения в Иисусе. Чудеса последнего обнаруживают в нем ниспосланного богом спасителя, его учение выявляет религиозное настроение и идеал благочестия его сторонников, его же крест служит порукой в том, что Иисус есть чаемый иудеями мессия и что смерть его — великая искупительная жертва, посредством которой людям будут прощены их грехи, подобно тому, как «преображение» солнца на весеннем кресте влечет за собой ежегодное преображение и обновление мира.

Всякое религиозное учение вытекает в конечном счете из какого-либо надежного обеспечения и веского обоснования религиозного спасения и зиждется на вере в прямую, непоколебимую реальность искупления. В отличие от остальных гностиков, которые связывают данную реальность с актом мистического познания или «сверхчувственного сознания», т. е. непосредственного постижения воли божией, евангелисты опираются на тот, якобы, простой факт, что спаситель-посредник действительно жил в качестве исторической личности на земле и проявил себя словом и делом как настоящий мессия. Таким образом, авторы евангелий выносят благовествование новой веры из мрака и замкнутости сектантства на яркий свет общественности и стремятся привлечь на сторону Иисуса сердца широких слоев населения. И в то время как первоначальный гностицизм со своим преимущественно историческим характером все больше вырождается в фантастический бред и напыщенное суеверие и создает те чудовищные учения, которые мы встречаем в более поздние века христианства, гипотеза историчности спасителя не только позволяет евангельским гностикам избегнуть нерелигиозного и бесчувственного интеллектуализма, но предоставляет им также возможность постоянно оживлять на наглядном примере евангельского Иисуса свою веру в спасение человечества и деятельную любовь божию, не говоря уже о том, что благодаря евангелиям они приобрели очень удобный для них самих критерий регулирования своей собственной жизни и внутреннего уклада общины посредством указания на авторитет мнимого исторического Иисуса. Павел не думал еще об историческом Иисусе в смысле евангелий; поэтому он стремился определить взаимоотношения членов общины догматическим путем, при помощи диалектических соображений и ссылок на «словеса господни» в ветхом завете. Евангелисты же опирались в данном отношении на авторитет мнимого исторического Иисуса, слова и при случае высказанные взгляды которого служили

для них ответом на спорные вопросы общинной жизни, подобно тому, как для сторонников языческих мистерий при определений их благочестия и общежитейских правил решающим моментом являлись изречения их культовых богов.

Первоначально центр тяжести личности спасителя покоился на его божественной природе. Будучи, подобно богам-спасителям языческого мира, небесным существом, он имел свой прообраз в созвездиях. Его «история» представляла собой подражание прохождению солнца через знаки зодиака, и местом действия ее было звездное небо. Однако, чем больше выдвигался на передний план человеческий облик христа и чем больше факт искупительной смерти его ради человечества становился, в связи с гл. 53-й Исайи и гл. 2-й Премудрости, предметом углубленных размышлений, тем, разумеется, решительнее вставал вопрос о ближайших обстоятельствах этого важного события. Кто был раб божий? Где он родился? Кто были его родители? Где он жил? Когда произошло указанное событие?. Что он сделал и почему его, невинного и безгрешного, предали смерти как злодея? Уже голое любопытство, простое желание узнать более подробные сведения о человеческой жизни спасителя должно было побудить к разработке деталей этой жизни и к оживлению общей схемы его земного бытия посредством выявления отдельных характерных черт последнего. Но и благовествование о вечном блаженстве при богослужении, стремление как можно ярче и внушительнее обрисовать образ спасителя перед членами общины, должно было неизбежно повлечь за собой более точную поэтическую отделку его вымышленной истории. В своей книге «Евангелие Марка как свидетельство против историчности Иисуса» я разъяснил, какое значение имело в данном отношении так наз. «пророческое доказательство» ветхого завета, и показал, что этот мнимый исторический источник, совместно с картиной звездного неба, вполне достаточен для объяснения всех деталей евангельской истории. Какую роль сыграли сознательный обман и благочестивая вера при выработке евангельского образа Иисуса, — это вопрос, на который очень трудно ответить, ибо миросозерцание востока и древности резко отличается от нашего и писатели былых времен нередко принимали на веру то, что теперь считается явной ложью. Однако, как мы уже говорили неоднократно, отнюдь не приходится возмущаться теми, кто склонен находить в евангелиях сознательные подлоги, так как обман играл выдающуюся роль при обосновании всех религий, и было бы величайшим чудом, если бы христианство отличалось в этом от-

ношении безупречной чистотой. Но если кто-либо, как это обычно делают представители католицизма, утверждает, что нельзя себе представить, чтобы простые галилейские рыбаки и ремесленники могли измыслить и описать в ложном виде жизнь своего учителя, то ведь при этом исходят из того, что как раз нужно сперва доказать, а именно, что существовали такие лица, которым мы обязаны содержанием или даже увековечением в письменной форме евангелий. В действительности же евангелия представляют собой не скромное выражение неподдельного религиозного настроения, но, как я показал это на примере евангелия Марка, продукт творчества ученых мужей, которые были столь же сведущи в ветхом завете, как и в звездном небе, и которые очень искусно сплели обе эти составные части в одно целое.

Марк.

Легче всего доказать это на примере евангелия Марка, которое поэтому — пожалуй не без оснований — считается самым древним и самым надежным. Оно еще вполне сохранило гностический характер своего происхождения. Подобно тому, как по учению гностиков Иисус-человек становится спасителем в связи с тем, что дух в образе премудрости или небесного христа находит себе в нем приют и пробуждает его сознание, так и у Марка дух в образе голубя, символа духа, нисходит на Иисуса во время крещения, овладевает им, предписывает ему определенное поведение и наделяет его сверхестественной силой. Сейчас же после крещения он ведет его в пустыню (1, 12), дает ему возможность заглядывать в сердца других и узнавать, о чем последние помышляют (2, 8). Благодаря своему духу Иисус властвует над другими духами и демонами, повелевает над жизнию и даже над смертью (5, 38 и сл.) и обнаруживает такую мудрость, что окружающие приходят в изумление и даже враги его вынуждены признать, что он истинно пути божию учит (6, 2; 12, 14). В духе он сам познает свою глубочайшую сущность; поэтому, кто хулит в нем духа, тому не приходится ждать прощения грехов (3, 29). Однако, дух не связан с ним неразрывно; он то входит в него, то выходит из него (5, 30). Все это в такой сильной степени напоминает нам о том, как посредством таинства крещения и вступления в мистериальное объединение гностики стремились завладеть духом и тем самым не только обрести высшее познание и власть над миром духов, но и преодолеть смерть, что Иисус евангелия

Марка представляется нам в действительности только символическим воплощением гностического учения о духе и мудрости, идеальным гностиком, как бы самим очеловечившимся гносисом, подобным тому гносису, который содержится в учении Павла о благодати и вере, как двух неразрывно связанных между собой сторонах человеческого духа. «Иисус несомненно ахамот, т. е. гностическая софия или мудрость» — говорит Вельгаузен (Wellhausen) об Иисусе евангелия Луки [1]). То же самое можно сказать и об Иисусе евангелия Марка. В самом деле, как я уже показал в своем «Евангелии Марка», это евангелие не только изобилует многочисленными оборотами, позаимствованными у Павла, но и мысль последнего о вере, как единственном пути к спасению, проходит красной нитью через все это евангелие и уже в силу этого выявляет его преимущественно догматический (а не исторический) характер. С возгласом: «Покайтесь и веруйте в евангелие!» (1, 15), вступает Иисус, как продолжатель благовествования Иоанна крестителя, на путь своего мессианства. Его вера и вера окружающих приводят к тому, что расслабленному прощаются его грехи (2, 5). Женщина, страдающая кровотечением, благодаря своей вере черпает из спасителя силу его духа, и он говорит ей: «Вера твоя спасла тебя» (5, 34). Начальнику синагоги, сообщающему ему о смерти своей дочери, Иисус отвечает: «не бойся, только веруй!» (5, 36). Вследствие неверия жителей Назарета, он не мог там совершить никакого чуда (6, 5). «Все возможно верующему», — заявляет он отцу бесноватого отрока (9, 23). Слепому Вартимею он возвращает зрение со словами: «Иди, вера твоя спасла тебя» (10, 52). Учеников своих, которые плывя с ним в лодке проявляют во время бури робость, он упрекает в маловерии (5, 40), а окружающих его он наставляет: «Имейте веру божию. Ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: поднимись и ввергнись в море, — и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, будет ему, что ни скажет. Потому говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите; и будет вам» (11, 23 и сл.).

Матфей.

Гностический характер Иисуса обнаруживается с достаточной отчетливостью и у Матфея. И у него последователь-

---

[1]) „Das Lukasevangelium“, 52.

ность повествований обусловливается движением солнца через зодиак [1]). Но уже с чисто внешней стороны его отличает от Марка та откровенность, с которой он обнаруживает связь истории Иисуса с ветхим заветом и происхождение ее от так наз. «пророческого доказательства» священного писания. Ведь вся эта история есть не что иное, как сплошное осуществление ветхозаветных пророчеств. «Стоит только автору», говорит Гаусрат, «заглянуть в священное писание, как всюду мерещится ему кусок одеяния того, кто явился впоследствии и шаг за шагом выполнял определенные предначертания» [2]). Все свойства и отличительные признаки, которыми должен был обладать иудейский мессия, Матфей стремится обнаружить у Иисуса; именно так он поступает, когда он подчеркивает его происхождение от Давида, когда он говорит о нем, как о «сыне девы» (Исайя 7, 14), когда истории крещения, с которой начинает свое повествование Марк, он предпосылает фантастическую историю рождения Иисуса, носящую на себе слишком очевидные следы происхождения от мифов об языческих богах-спасителях. С особым усердием, словно опасаясь, что в противном случае намерения его могут остаться незамеченными, он повсюду вскрывает связь между словами и делами Иисуса и подчеркивает их параллелизм с ветхим заветом. При этом в гностическом понимании чудотворной силы веры он вполне солидарен с Марком и непосредственно опирается на Павла (Гал. 1, 16), когда он вкладывает в уста беседующего с Петром Иисуса следующие слова: «Не плоть и кровь открыли тебе это»; да и вообще он неоднократно приводит изречения Иисуса, которые своей враждебностью по отношению к иудеям и благосклонностью по отношению к язычникам ясно свидетельствуют о том, что они позаимствованы у Павла (8, 10; 11, 22; 12, 41; 20, 1—16; 21, 43; 22, 1—14; 24, 14; 28, 19). Однако, это настроение только случайное и преходящее. Оно не столько направлено против иудейского народа в целом, сколько против отдельных его представителей, противодействовавших новому учению, и объясняется, поскольку оно не зиждется на более поздней интерполяции, лишь его кратковременным негодованием по поводу скептицизма и косности сторонников старой веры; в связи с этим создается впечатление, будто он относится к язычникам очень дружелюбно; на самом же деле такое настроение отнюдь не соответствует его личным взглядам.

[1]) См. мою книгу, „Der Sternhimmel“, 221—284.
[2]) „Jesus“, II, 62.

У того самого Матфея, в евангелии которого сказано: «Итак идите, научите все народы» (28, 19), Иисус запрещает своим ученикам ходить на путь к язычникам и входить в город самарянский.

В другом месте евангелии Матфея Иисус говорит о том, что он послан только к погибшим овцам дома Израилева (15, 24), а слова, с которыми он обращается к хананеянке, находятся в достопримечательном противоречии со всем существом обычного мягкого и доброго спасителя. «Не хорошо», говорит он ей (как и у Марка), «взять хлеб у детей и бросить псам» (15, 26), а своим ученикам он внушает: «Не давайте святыни псам», при чем под псами несомненно подразумеваются язычники. Мы имеем здесь дело с таким же самым двойственным настроением, как и у Павла, который, несмотря на свое пренебрежение к иудейскому закону и свою вражду к иудейству, с гордостью причисляет себя к евреям (2 Кор., 11, 22; Фил. 3, 5), хвалится тем, что он из рода Израилева, колена Вениаминова (Римл. 11, 1; Фил. 3, 5), и не перестает чувствовать и мыслить по-иудейски (ср. Гал. 2, 15) и даже при случае опирается на авторитет отвергаемого им закона (1 Кор. 9, 9; Гал. 3, 13) [1]).

Яснее всего иудейская основа евангелия Матфея выражена в приведенных там изречениях Иисуса по поводу закона, направленных против враждебных закону преувеличений со стороны гностиков типа Павла II. «Не думайте», говорит спаситель Матфея в нагорной проповеди, этом своде основных взглядов евангелиста на вопросы практической и нравственной жизни, «не думайте, что я пришел нарушить закон или заветы пророков; не нарушить пришел я, но напомнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не пройдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей

---

[1]) Вопреки предположению, что дружелюбные по отношению к язычникам части Матфеева евангелия представляют собой позднейшие вставки или переделку первоначального иудео-христианского евангелия, Гаусрат думает, что оба рода изречений содержались уже в древнейшей редакции евангелия. На тех и других, утверждает он, лежит „подлинная печать красноречия Иисуса“ (ук. соч., 71). Но откуда известна Гаусрату эта „подлинная печать“? Обе противоположные друг другу точки зрения можно в конце концов с таким же успехом объяснить противоречивым настроением евангелиста и его знакомством с Павловыми писаниями; признать их подлинными словами исторического Иисуса было бы позволительно только в том случае, если бы историчность Иисуса была твердо установлена и помимо этого. Теологии издавна присуща ложная тенденция признавать подлинность известных изречений евангелий только на том основании, что они гармонируют с вымышленным образом Иисуса или если они особенно эффектны и выразительны.

сих малейших, и научит так людей, тот малейшим наречется в царстве небесном» (5, 17 и сл.). Таким образом, в то время как Павел учит, что «если законом оправдание, то христос напрасно умер» (Гал. 2, 21), наиболее умеренное течение среди иудейского сектанства, представляемое Матфеем, признает без обиняков силу закона. В то время как Павел твердит исключительно об оправдани верой, не придавая никакого значения делам закона, в нагорной проповеди у Матфея говорится: «по плодам их узнаете их» (7, 16), а богатому юноше на его вопрос, что ему делать, чтобы обрести вечную жизнь, Иисус отвечает: «Если хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди» (19, 17). Имеет ли притча о человеке, сеющем плевелы между пшеницей (13, 24 сл.), непосредственное отношение к Павлу, как это полагает Гаусрат [1]), неизвестно. Но не подлежит сомнению, что, говоря о «лжепророках», от которых Иисус предостерегает верующих и которые «приходят в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные», евангелист имеет в виду враждебных закону лжеучителей; на них же намекает он, упоминая о терновниках, не приносящих добрых плодов (7, 15 сл.). Они враги того направления среди последователей христа, в интересах которого пишет Матфей, и стремятся к полному обособлению христианской веры от традиционной иудейской религии. «Отойдите от меня, делающие беззаконие!» — восклицает по их адресу спаситель (7, 23).

Таким образом, Матфею спаситель нужен для установления связи между новой верой и иудейской религией закона, и евангелист пользуется авторитетом Иисуса как оружием в борьбе против абсолютного отрицания закона гностиками.

Лука.

Гораздо ближе, чем автор первого евангелия, которого не без основания считают примкнувшим к христианской вере иудейским раввином, стоит к павлинизму автор третьего евангелия. Правда, Лука не только не высказывается принципиально против так наз. иудео-христианства, но, напротив, стремится находиться с ним в контакте, прилагая, напр., все усилия к тому, чтобы подкрепить страдания и смерть мессии свидетельством писаний; воскресший Иисус, повидимому, в связи с 1 Кор., 15, 4, решительно ссылается у него на закон, пророков и писания (24, 25 и сл.) и связывает свои

1) Ук. соч., 80.

изречения с тем, что написано в законе (10, 26); как и у Матфея, он заявляет: «Скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (16, 17). Но всё же его симпатии не на стороне этого по-иудейски мыслящего Иисуса, а на стороне того Павлова спасителя, образ которого устремляется за пределы иудейства и который углубляет и преодолевает праведность закона при помощи праведности образа мыслей и праведности веры.

Вымышленная родословная Иисуса возглавляется у него не Авраамом, прародителем всех иудеев, как у Матфея, а Адамом, проотцом всего человечества, очевидно с целью изобразить Иисуса как «второго Адама», в смысле Павловой христологии. Рождение Иисуса происходит по евангелию Луки при звуках пения небесного воинства, и, как это часто описывается в античных мифах, пастухи первыми приветствуют только-то родившегося сына божия. Следовательно, Иисус фигурирует у Луки уже не в качестве иудейского мессии, напоминающего собой раба божьего Исайи, как у Матфея, а в качестве предсуществующего спасителя мира, являющегося как бы воплощением извечной премудрости отца, которая спускается с небес на землю, будучи рождена пречистой девой[1]). Царство, которое он собирается основать, это — не чаемое иудеями мессианское царство; оно заключается в пришествии духа в лице самого Иисуса и учрежденной им общины (9, 27; 11, 20, 9; 17, 20 и сл.; 21, 31). И в полном соответствии с этим при своем первом выступлении Иисус Луки говорит не о царствии божием, а ссылаясь на Исайю 61, 1 — о себе самом, как носителе духа (4, 14 и сл.).

---

[1]) Впрочем, рассказ Луки о рождении спасителя от пречистой девы носит на себе ясный отпечаток позднейшей интерполяции. Ибо согласно другой редакции евангелия Луки, которая, повидимому, была широко распространена еще в четвертом столетии, небесный голос произнес при крещении на Иордане, якобы, слова Пс. 2, 7: „Ты сын мой; я ныне родил тебя". Следовательно, в основе этой редакции евангелия Луки лежала гипотеза естественного рождения Иисуса-человека, с которой мы встречаемся также и у Марка. Только благодаря появлению духа при крещении Иисуса становится носителем духа. Это соответствовало взглядам более древнего гностицизма и обряду крещения в гностической культовой общине, но, повидимому, оказалось нежелательным для церкви, когда она впоследствии вступила в борьбу с гностицизмом, установила более тесную связь между Иисусом-человеком и духом и стала с самого начала рассматривать Иисуса как воплощение божественного духа и как бога-человека. Тогда упомянутая редакция была заменена теперешней, более безвредной, которая гласит: „Ты сын мой возлюбленный, в тебе мое благоволение!" (3, 22) — небесное подтверждение его духовной природы, каковое мы находим и у Матфея. Оно удостоверяет, что Иисус не чисто внешний носитель, а реальное, видимое явление божественного духа, облеченный в плоть гносис.

В противоположность Матфею, согласно евангелию которого Иисус запрещает своим ученикам посещение самаритянских и языческих городов и отстраняет от себя хананеянку, Лука является решительным сторонником миссионерства среди язычников. Его Иисус не только странствует по всей самарянской земле, но и посылает своих 10 учеников к язычникам и, в соответствии с 1 Кор. 10, 27, дает им наставление: «Ешьте, что вам предложат» (10, 8). И еще в своем последнем обращении к ученикам воскресший Иисус поручает им, указывая на писание, проповедывать, во имя его, покаяние и прощение грехов во всех народах, начиная с Иерусалима (24, 47 и сл.); между тем подобное же поручение Матфея (28, 19) несомненно является более поздней вставкой в первоначальный текст. Повествование о богатом улове рыбы (5, 1—11) имеет символический характер. Оно относится к миссионерству среди язычников, которому Петр, как представитель иудео-христианства, вначале противодействует. Помимо этого, контраст между павлинизированным языческим христианством Луки и иудейским христианством Матфея проявляется также и в недостаточно почтительном отношении Луки к ученикам Иисуса. Он не знает ничего о том ублажении Петра по случаю обращения последнего к Иисусу как к мессии, которое с такой настойчивостью подчеркивается Матфеем. Вообще скептическое отношение ко всему иудейскому приобретает у него местами характер настоящего юдофобства.

Но главным образом павлинизм Луки находит свое выражение в его резко враждебном отношении к иудейской праведности в делах. Игнорируя последнюю, он поучает, что единственный источник праведности — это вера, открывающая врата рая даже злодею, казненному вместе с христом (23, 40 и сл.). Сюда относятся те места, которые, подобно рассказу о суетливой Марфе и вдумчивой Марии (10, 38—42), противопоставляют деятельному иудейству верующее язычество; таковы, напр., притчи о кающемся мытаре и самодовольном фарисее, о богаче и бедном Лазаре; о блудном сыне, сожалеющем о своем прежнем образе жизни, и его завистливом брате; о сердобольном самарянине и жестокосердном иудее; о недоброжелательном фарисее и верующей женщине и т. д. Они содержатся только в евангелии Луки и, повидимому, их не было ни в собрании изречений, приписываемом Матфею, ни в предполагаемом перво-евангелии Марка; в таком случае остается предположить, что Марк был слишком туп для того, чтобы постичь их глубокий этический смысл, а Матфей был слишком высокого мнения об

иудейской праведности в делах для того, чтобы не утаить умышленно этих примечательных частей основных писаний вследствие их внеиудейского и даже антииудейского характера. Но, с другой стороны, представлялось неудобным приписывать их, во внимание к их эстетическим и этическим достоинствам, историческому Иисусу или, по крайней мере, связывать их ядро с личностью последнего. Ведь выраженные в них взгляды совпадают с воззрениями сторонников иудейской сектантской веры, так как приверженцы христа стремились преодолеть недоступную им самим фарисейскую праведность в делах закона именно при помощи праведности в образе мыслей и оправдания в делах веры. Ведь при всей своей непоколебимой преданности закону, в интересах которого они ссылались на самого Иисуса, враги Павла тоже стремились к частичному обособлению от торы и к смягчению своих слишком строгих правил, чтобы иметь возможность самим обрести спасение и подать надежду на последнее более широкому кругу своих единоплеменников. Этим и объясняются соответствующие противоречия у Матфея, не сумевшего согласовать вышеупомянутые, противоположные друг другу требования; но отсюда проистекают также те уступки, которые все три синоптических евангелия делают павлинизму, и их приближение к точке зрения апостола. Они представляют собой попытку примирить независимое мировоззрение Павла со взглядами рядового иудейства и освободить иудейство при помощи Иисуса, т. е. самого бога, от ига закона. Если это посредничество нельзя признать вполне удавшимся и если отношение к закону у всех синоптиков все же оказывается неустойчивым, то в конечном счете это происходит оттого, что независимость от закона, хотя бы и относительная, принципиально не вяжется с иудейской религией закона и что гностицизм, рассматриваемый с чисто иудейской точки зрения, представляется во всех отношениях половинчатым.

Дальше всего, как сказано, Лука удаляется от иудейской основы веры в Иисуса; однако в силу этого он отнюдь не приближается к исторической реальности больше, чем другие синоптики. Правда, в вводной части своего евангелия он настойчиво выдает себя за историографа, ссылается на «бывших с самого начала очевидцами», утверждает, что он «по тщательном исследовании всего сначала» по порядку описал «совершенно известные между нами события», чтобы Феофил — ему апостол посвящает свой труд — узнал твердое основание того учения, в котором он был поставлен. Однако, кого убедит все это в исторической достоверности

евангелия Луки, раз выясняется, что ядро его повествования, совпадающее с описанием Марка, представляет собой вымысел, покоящийся на ветхом завете и звездном небе, остальная же часть, не вытекающая из этого источника, не внушает решительно никакого доверия и в такой же мере обнаруживает свой мифический характер, как и евангелие Марка? Кто поверит «историографу» Луке, который начинает свой рассказ с двух историй рождения, рождения крестителя и рождения Иисуса, слово в слово воспроизводящих повествование писания и достаточно выявляющих свой сказочный характер?![1]). И кто примет всерьез его ссылку на «бывших с самого начала свидетелей», сообщающих столь явные байки, как: история о чудесном лове (5, 1 и сл.); рассказ о капернаумском сотнике (7, 1 и сл.), аналогичной истории Иаира у Марка, которая в свою очередь зиждется на чудесах Ильи и Елисея; повествование о юноше из Наина (7, 11 и сл.), тоже сходное с историей чудесного воскрешения дочери Иаира, так как «Наин» означает, по словам Нестле (Nestle), «воскресший», а в имени «Иаир» тоже звучит воскрешение?![2]). Или вспомните историю исцеления десяти прокаженных (17, 11 и сл.). Она представляет собой не что иное, как воспроизведение в увеличенном масштабе истории исцеления прокаженного у Марка (1, 40) и приводится ради одного самарянина; а Лука вообще неравнодушен к самарянам и изображает отношение Иисуса к ним в совершенно ином свете, чем остальные синоптики. Но и рассказ о том, как Иисус исцелил в субботу страдавшего водобоязнью (14, 1 и сл.), представляет собой лишь простое подражание Марку 3, 1 сл., не говоря уже о других измышлениях и сказках Луки и грубых искажениях исторической действительности, с которыми мы имеем дело, когда он, напр., говорит о переписи, которой на самом деле не было, или сообщает, что Иисус родился в царствование Ирода, в то время как последний умер четырьмя годами раньше, ибо по словам самого Луки в 15-й год правления Тиверия Иисусу было приблизительно 30 лет, и т. д.

Нет, повествование Луки поистине лишено всякого исторического значения, и его наивное указание на «совершенно известные между нами события» есть не что иное, как литературная уловка. В действительности же его евангелие является тенденциозным сочинением, написанным в интересах определенной группы последователей Иисуса,

---

[1]) „Das Markusevangelium“, 68 сл. и „Der Sternhimmel“, 236 сл.

[2]) „Das Markusevangelium“ 135 сл.

сильно тяготевших к павлинизму и, повидимому, ближе стоявших к язычеству, чем к иудейству. Совершенно непонятно и способно только служить доказательством отрицательного влияния библии на исторические науки мнение такого историка, как Эдуард Мейер, который серьезно верит в существование «историографа» Луки, объявляет его труд научной (!) обработкой предания[1]) и ставит его на одну доску с творениями великих историков Полибия, Ливия и др.; логически рассуждая, это может означать только то, что они так же мало заслуживают доверия, как и Лука[2]).

---

[1]) Ук. соч., 1.

[2]) „История христианства", пишет Мейер, „располагает совершенно неоценимым, при крупных духовных движениях обычно отсутствующим памятником, благодаря тому, что изображение начальных стадий развития христианства (Мейер имеет здесь в виду „Деяния апостольские", приписываемые тому же Луке) дошло до нас непосредственно от одного из участников(!) относящихся сюда событий. Уже одно это обеспечивает за автором выдающееся место(!) среди мировых историков" (ук. соч., 2 и сл). Хватаешься за голову. „Деяния апостольские", этот образчик сугубо тенденциозной обработки истории, этот, вопреки Гарнаку, несомненно позднейший плод работы какого-то фальсификатора, который своим бесцеремонным игнорированием истины окончательно затуманил наши сведения о первобытном христианстве, исторические сообщения которого позаимствованы у Иосифа Флавия и намерение которого вооружить друг против друга Петра и Павла и изобразить Иерусалим, как единственный отправный пункт христианского движения, бросается в глаза с первого же взгляда — это писание, переполненное сказками и мифами, почтенные историки называют первоклассным историческим трудом! Такие ученые, как Баур, Целлер (Zeller), Швеглер (Schwegler), Гильгенфельд (Hilgenfeld), Гольстен (Holsten), Овербек (Overbeck), Вейцзеккер (Weizäscker), Гольцман (Holzmann), Пфлейдерер (Pfleiderer) и Гаусрат, как известно, очень невысокого мнения о „Деяниях апостольских". И если Гарнак в своих трудах „Lukas der Arzt" (1906), „Die Apostelgeschichte" (1908) и „Untersuchungen zur Apostelgeschichte" (1911) пытается в интересах своей консервативной теологии обосновать достоверность Деяний и переносит время их написания на 60-ые года первого века нашей эры, то даже среди своих коллег-теологов он встречает в этом отношении мало сочувствия (ср. В. Брюкнер, ук. м.). Ведь даже знаменитые „Мы" — повествования, опирающиеся будто бы на свидетельство одного из очевидцев описываемых в них событий, не производят впечатления безусловно достоверных и, во всяком случае, вследствие наличия в них таких фантастических историй, как воскрешение Евтиха (20, 9 и сл.), исцеление больного на острове Мальте (28, 8 и сл.), и других неправдоподобных и странных эпизодов [стоит только вспомнить об ангеле, утешающем апостола во сне и возвещающем ему, что он должен предстать пред кесарем (27, 21 и сл.), о речи Павла и преломлении им хлеба во время бури, о 276 душах, находившихся на корабле и остававшихся 14 дней без всякой пищи (27, 33 и сл.)], настолько искажены, что абсолютно неизвестно, что собственно, в них достоверно. Если это произведение написано Лукой, то последний не заслуживает доверия и как евангелист. И если Мейер превозносит правдивость этого евангелиста, то мы вынуждены усомниться в способ-

Если что-либо исторически реально в евангелии Луки, так это только его заявление о том, что его благовествование написано для Феофила, чтобы тот узнал твердое основание того учения, в котором он был наставлен. Здесь мы имеем дело с истинным мотивом написания всех евангелий, определяющим ближайшим образом их характер. Евангелия — это религиозно-назидательные книги; их авторы преследуют чисто догматические цели, а историческому моменту они придают такое ничтожное значение, что они считают себя вправе действовать в данном отношении совершенно произвольно и игнорировать всякую точность. Ведь «историческое чутье» было присуще их читателям в такой же минимальной степени, как и им самим, тем более, что они писали в то время, когда тщательной проверкой сообщенных ими сведений некому было заниматься и к тому же подобная проверка не дала бы никаких полезных результатов [1]. Только этим и объясняется то обстоятельство, что другие новозаветные писатели точно так же грешат против истины. Укажем на следующий крайне характерный пример. Автор Второго послания Петра, стремясь подкрепить обетование царствия небесного ссылкой на свое собственное непосредственное свидетельство, пишет: «Ибо мы возвестили вам силу и пришествие господа нашего Иисуса христа, не хитросплетенным басням последуя, но бывши очевидцами его величия. Ибо он принял от бога отца честь и славу, когда от великолепной славы принесся к нему такой глас: сей есть сын мой возлюбленый, в котором мое благоволение. И этот

ности почтенного историка правильно осветить происхождение христианства. Впрочем, он сам признает, что Лука „многие из своих рассказов позаимствовал из греческой библии" (стр. 9) и подверг свой источник (Марк) „основательной стилистической обработке" (стр. 22). Мейер называет Луку „мыслящим историком"; это, повидимому, означает, что евангелист внес в свое изложение больше собственных рассуждений, чем это в сущности допускала историческая действительность. Лука не останавливается перед самым смелым обращением с источниками, перед их коренной переработкой и исправлением именно потому, что он, якобы, глубоко продумал и тщательно взвесил, что ему надлежит сказать и о чем ему следует умолчать (стр. 33 и сл.). Как историк он считал своим долгом дать историю развития изображенных им личностей, при чем единственным материалом, находившимся в его распоряжении, были легенды (стр. 63). Тем не менее, Мейер „ошеломлен историческим чутьем" (стр. 10) Луки и расточает бесконечные похвалы по адресу этого мнимого историографа. Перед вышеприведенными рассуждениями Мейера становишься втупик словно перед неразрешимой загадкой. После всего вышесказанного не приходится удивляться тому, что сам Мейер в своем очерке происхождения и развития христианства основывается исключительно на легендах или, точнее, на очевидных измышлениях.

[1]) Ср. мою книгу „Markusevangelium", 30 сл.

глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с ним на святой горе» (1, 16 и сл.). А между тем Второе послание Петра несомненно является произведением второго века, вероятно даже только второй половины его! Автор же Первого послания к Иоанну, безусловно не являющийся «учеником Иоанна», пишет: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о слове жизни возвещаем вам» (1, 1 и сл.). Здесь, во всяком случае, обычная ссылка на то, что указанные авторы заслуживают доверия, уже никак не может служить извиняющим обстоятельством. Тут мы имеем дело с сознательным подлогом, и поистине нельзя быть в претензии на того, кто не доверяет также автору евангелия Луки, который выдает за «совершенно известные события» в большинстве случаев вероятно им самим выдуманные истории.

Если содержание евангелия Луки ни в малейшей степени не отличается достоверностью, то не менее обманчиво впечатление, будто это евангелие сохраняет ту же последовательность эпизодов, какая наблюдается и у других синоптиков. Напротив, Лука разрушил астральный порядок своих источников, повидимому, вследствие того, что он его не понял, и нагромоздил друг на друга отдельные рассказы совершенно произвольно и бессвязно. Он приводит бо́льшее число глубокомысленных притч и «словес господних», чем Марк и Матфей, но включает и их в свое повествование без всякого разбора и только местами втискивает их в специально для этой цели придуманные им рамки. Однако, они тоже не могут служить основанием для выводов об историчности Иисуса [1]).

[1]) Ср. мой „Миф и христе“, II, 140—185 (русск. издан.).

VIII. СИНОПТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ИИСУСА.

Слова Иисуса.

Или какой смысл имеет, следуя по стопам Вейделя, сделавшего все от него зависящее, чтобы похоронить веру в историчность Иисуса, ссылаться на слова Иисуса, как на доказательство историчности последнего? Слова эти носят на себе, полагает Вейдель, «несравненную печать подлинности» (откуда известна она Вейделю, когда мы, как это признано теологами, не располагаем ни одним бесспорно подлинным изречением Иисуса, с которым можно было бы сравнить все другие?). Всякого беспристрастного человека, продолжает уверять Вейдель, поражает их неподражаемый, «своеобразный» (раньше теологи говорили: «единственный в своем роде») и мощный язык. Они, якобы, говорят сами за себя, т. е. за то, что автор их Иисус [1]). «Пластичность образов», читаем мы у Фейне (Feine), «закругленность тенденций (?), острота и ясность многих (!) рассказов в такой же мере свидетельствуют об их оригинальности, как и исключительная самобытность (!) материала, трактующего о деятельности Иисуса [2]).

Если даже допустить, что слова Иисуса действительно оригинальны и своеобразны, то разве это могло бы служить доказательством того, что они были произнесены самим Иисусом. Поскольку у нас нет никаких других доказательств историчности Иисуса, постольку приходится признать чистейшей, чтобы не употребить более крепкого словца, бессмыслицей связывать достоинства приписываемых евангельскому Иисусу образов и изречений с этим Иисусом и основывать на этом его историчность. Если мы не знаем ни одного безусловно подлинного речения

---

1) Weidel, „Jesu Persönlichkeit", 1913, 18 сл.
2) „Jesus Christus und Paulus", 17.

Иисуса, то различие между подлинным и неподлинным по отношению к приписываемым ему словам теряет всякий смысл и становится делом личного вкуса и субъективного усмотрения, как мы это видим на примере Чемберлена (Chamberlain), считающего возможным устанавливать подлинность слов Иисуса «интуинтивным путем». Истина говорит за себя, но не за своего автора. Слово можно признать «подлинным» в лучшем случае только тогда, если оно соответствует существующему идеальному образу Иисуса; но придать последнему какую-либо реальность не в состоянии даже «самое подлинное из подлинного». Вся доказательная сила «подлинности» слов Иисуса зиждется на историчности самого Иисуса, а не наоборот. Но так как историчность Иисуса не может быть доказана, то все рассуждения об оригинальности, своеобразности, неоценимых достоинствах слов Иисуса и тому подобные пышные фразы суть не что иное, как невразумительный лепет, тем более, что, как это установлено, слова Иисуса, на которые при этом обычно ссылаются, не являются даже оригинальными в общепринятом смысле, а позаимствованы из тождественных или однородных изречений ветхого завета или античных писателей (Сенеки), а первообразы нравоучений и притч Иисуса содержатся не только там, но и в талмуде, так что об «исключительном своеобразии» этих слов не может быть и речи [1]). Разумеется, вполне возможно, что слова и притчи Иисуса вышли из уст какой-либо выдающейся и самообытной личности; но что данной личностью является Иисус и что вообще все они исходят от одного и того же автора, этого нельзя было бы утверждать даже в том случае, если бы не было установлено, что все, решительно все, что мы знаем об этом Иисусе, представляется, как об этом свидетельствует евангелие Марка, чистейшим вымыслом. Тем самым отпадает всякое основание выводить подлинность приписы-

---

[1]) Ср. мою книгу „Der Sternhimmel", 246 сл., где приведены наиболее существенные соображения по поводу нагорной проповеди; относительно притчи см. мою книгу „Das Markusevangelium", 121 и сл.; затем „Der Sternhimmel", 268 и сл. Историк этики Иодль (Jodl) также оспаривает оригинальность учений Иисуса (см. „Das Markusevangelium", 252 примеч.), а историк Зек (Seeck) пишет в своей книге „История развития христианства" („Entwvcklungsgeschichte des Christentums"): „Думают, что христианство обогатило мир совершенно новыми основами этики, и я сам предполагал это, пока не познакомился ближе с соответствующими источниками. Но когда я проделал эту работу, я убедился в том, что все христианские учения, трактующие о поведении человека, были не только предвосхищены греческой философией, но и повсюду внедрились в народные верования еще задолго до рождения христа" (ук. соч., XV, ср. также 322).

ваемых ему слов из личности исторического Иисуса. Теологи тоже признают в настоящее время, что пресловутый «источник речений», откуда будто бы позаимствованы слова Иисуса, был ничем иным, как сборником слов и речений, которые считались достойными быть произнесенными Иисусом и которые были приписаны ему подобно тому, как другим аналогичным сборникам было присвоено наименование «Премудрости» Давида или Соломона [1]). Следовательно, Иисус мог быть в лучшем случае только интерпретатором или систематизатором, но отнюдь не изобретателем той афористической премудрости, которая восходит главным образом к ветхому завету. Но для этого вовсе не требуется, чтобы Иисус был «единственной в своем роде» личностью, а вполне достаточно предположение, что евангелисты просто извлекли на свет божий то, что им нужно было сказать, и отвели для этого соответствующее место в жизнеописании Иисуса.

Иисус как „обаятельная“ личность.

Таким образом, в качестве доказательства историчности Иисуса остается в конце концов только то «огромное впечатление», которое он производил на окружающих и которое побудило последних сохранить в своей памяти его изречения и собрать их после его смерти. Однако, «обаяние» Иисуса, наряду с остальными чертами его личности, есть не что иное, как плод ф а н т а з и и. Может ли оно, поэтому, служить доказательством историчности Иисуса, поскольку не подлежит ни малейшему сомнению, что евангелисты приписывают ему такое качество исключительно для того, чтобы придать надлежащий вес его словам? С точно таким же правом можно было бы признать исторической личностью престарелого Нестора на основании того, что своим даром слова он производил «огромное впечатление» на ахейцев и что речи его увековечил в своих произведениях Г о м е р. Если Иисус действительно производил столь «огромное впечатление» на окружающих, то как объяснить тогда то обстоятельство, что личность его

---

[1]) S. B u l t m a n n, „Die Geschichte der Synoptischen Tradition“, 1921, 61 и сл., 75 и сл. Б у л ь т м а н также придерживается того взгляда, что бесчисленные „логии“ позаимствованы от народной мудрости и что при посредстве общины они были восприняты христианским преданием и возведены в ранг речений Иисуса. Действительно „подлинных“ слов Иисуса не удалось обнаружить и ему.

не оставила решительно никаких следов своей историчности в евангелиях? Почему в таком случае евангелисты передают нам его историю исключительно на основании «пророческого доказательства» и звездного неба и почему ни один из их рассказов не может быть вполне удовлетворительно истолкован с исторической точки зрения? Следовало бы предположить, что по крайней мере их сообщения о чудесах Иисуса опираются на надежное свидетельство современников Иисуса и их ближайших потомков. Однако, и эти чудеса, все без исключения, скопированы с ветхого завета.

Утверждают, что евангелисты описали жизнь Иисуса в духе и под оболочкой ветхозаветного предания и астральной мифологии (Иеремия). Ну, а что, если после удаления этой оболочки ничего не остается, если мнимое «историческое ядро» евангелий полностью расплывается в тумане и мраке? «Для того, чтобы базироваться на историческом ядре», — говорит Вреде (Wrede), — «необходимо фактически натолкнуться на такое ядро. Дело сводится к тому, чтобы в отношении спорной истории или речения доказать нечто такое, что делает неправдоподобным или по крайней мере сомнительным всякое другое объяснение данного отрывка. Последний должен заключать в себе известную неувязку, некоторый контраст, позволяющий отличить более древнее от позднейшего или выделить нечто твердое, специфическое, необъяснимое на почве тех или иных идей»[1]). Можно ли найти нечто подобное в евангелиях? Если нет, то «огромное впечатление», которое, якобы производил Иисус на окружающих, отнюдь не вяжется с подлинной природой евангелий. Благодаря употреблению евангелий при богослужении и ложной версии их происхождения от спасителя они получили столь высокую оценку, что они даже там кажутся озаренными сиянием вечности, где они содержат только общие места повседневной иудейской гностической мудрости. Это особенно подчеркнул Смит в своем «Ecce Deus», и мы все еще ждем от поборников исторического Иисуса разумного объяснения этого бесспорного факта. Если же нам возразят, что Иисус производит «огромное впечатление» не столько в евангельском повествовании, сколько на читателей последнего, и пожелают вывести отсюда историчность Иисуса, то тогда следует признать историческими личностями и тех бесчисленных литературных героев, напр., Гамлета, короля Лира, Фа-

[1]) „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ 1901, 91.

уста и др., слова которых в драме или романе потрясают зрителей или читателей. не говоря уже о том, что отчасти сила слов Иисуса зиждется не столько на их фактической внушительности, сколько на том религиозном благоговении, с каким на востоке относились к евангелиям в течение двух тысяч лет. Но раз дело обстоит именно так, то существуют только две возможности: либо Иисус вовсе не был той обаятельной личностью, какой его рисует благочестивая христианская вера, либо предание об Иисусе не восходит к исторической фигуре. В первом случае становится непонятным, каким образом мог Иисус сделаться предметом евангельского повествования и центром новой религиозной жизни. Следовательно, остается только вторая возможность, и только она одна в состоянии разрешить все затруднения, возникающие при исследовании жизни Иисуса.

Характер Иисуса.

Жизнеописание Иисуса в евангелиях изобилует в такой сильной мере ветхозаветными и астральными моментами, что нет никакой возможности распознать действительного героя евангельских повествований. Указанное обстоятельство опровергает, таким образом, то воззрение, которое пытается обосновать историчность Иисуса свежестью, оригинальностью и неподражаемой наглядностью евангельского образа Иисуса. Но если даже признать эту наглядность установленной, указанное обоснование все равно не имело бы никакой почвы под собой, ибо яркое изображение личности Иисуса могло быть также результатом литературных способностей евангелистов. Однако, такого яркого изображения в действительности вовсе не существует; предположение, что евангелия создают яркий образ Иисуса, зиждется на сплошном самообмане. Это вытекает уже из того, что до сих пор не нашлось еще ни одного человека, который оказался бы в состоянии обрисовать убедительным образом истинный характер Иисуса. «Различные характеристики», справедливо указывает Смит, «в такой же степени расходятся друг с другом, как и различные мировоззрения их авторов». Как известно, в бесконечной литературе этого вопроса знаменитые критики приписывают Иисусу самые разнообразные свойства. И это преподносится обычно с такой уверенностью, словно по этому поводу не возникает или не может возникнуть никаких сомнений. Между тем,

такие писатели столь же расточительны в своих утверждениях, как и скупы в своих доказательствах. Мне не удалось выявить ни одного сколько-нибудь приемлемого доказательства их правоты. Очевидно, у каждого из них сложилось свое особое мнение о том, кем должен был быть Иисус, и это мнение явилось исходным пунктом их толкования. Таким образом, обрисовывая человеческий облик Иисуса, они почти всегда воспроизводят свой собственный идеал. Предлагаемая ими критика текста является скорее самостоятельным трудом, чем истолкованием. В результате всего этого их взгляды обнаруживают чрезвычайное разнообразие. В конце концов дело дошло до того, что все попытки дать более точную характеристику исторического Иисуса были отброшены и решено было ограничиться самыми туманными очертаниями. Иисус, о котором еще совсем недавно говорили, что он обрисован как живой, становится теперь «великим незнакомцем». Это выражение отнюдь не непонятно. Если евангельский образ Иисуса при ближайшем рассмотрении и более тщательном изучении так много теряет в смысле своей красочности и определенности, то едва ли можно допустить, чтобы первоначально он был выхвачен из жизни и был предназначен изображать человека [1]).

О расплывчатости евангельского образа Иисуса говорит не только американский исследователь. В своей работе «Иисус, каким он был и чего он желал» («Jesus, was er war und wollte») Лютцельбергер (Lützelberger) еще в 1842 г. писал следующее: «Абсолютно неосновательно мнение, будто евангелиям ни в каком случае не удалось бы изобразить личность христа, если бы она перед тем не существовала в действительности, и будто черты характера евангельского Иисуса столь своеобразны и рельефны, что легенда не была бы в состоянии их выдумать и зафиксиравать. Ибо та личность, которую изображают евангелия, отнюдь нельзя признать резко очерченным, самодовлеющим образом; напротив, мы имеем здесь дело с человеком, который, исходя из совершенно различных мировоззрений, говорит то одно, то другое и который, как известно, в первом евангелии изображен в совсем ином свете, чем в четвертом. Лишь с огромным трудом можно из отдельных характеристик евангелий сколотить более или менее стройное целое, и поэтому мы не имеем решительно никакого права говорить об исторической реальности личности христа на основании оригиналь-

---

[1]) Smith: „Ecce deus", англ. изд. 1912, 163 и сл.

ности евангельского образа»[1]). Восхваляют «самобытность» евангельской истории; между тем мы уже видели, что каждое слово ее позаимствовано из других источников, и притом с такой точностью, что во всей мировой литературе нельзя было бы найти второго, хотя бы до некоторой степени подходящего примера столь исчерпывающего использования первоисточников. И характеристика евангельского Иисуса всецело основывается на тех же первоисточниках. Поэтому не приходится удивляться той разноречивости черт евангельского Иисуса, которая едва ли могла бы иметь место, если бы дело касалось реальной личности.

Если на этот счет могут существовать те или иные сомнения, то они окончательно устраняются доводами Вейделя, подробно рассматривающего этот вопрос в своей книге «Личность Иисуса» («Jesu Persönlichkeit», 2 Aufl. 1913). Вейдель полагает, что жизнь Иисуса нельзя описать на основании евангелий. Он соглашается также с тем, что более близкое знакомство с обстановкой, в которой жил Иисус, в особенности с миром ощущений современного ему иудейства, опровергает предположение, будто религиозные представления (царство небесное, бог-отец, мессия) и этические требования Иисуса отличались оригинальностью. Он утверждает, что оригинальность свойственна не взглядам Иисуса, а исключительно его личности (!). Поэтому надо заняться изучением последней, чтобы понять то чудодейственное влияние, которое оказывало христианство в течение почти двух тысяч лет на бесчисленные умы. Но и Вейдель вынужден признать, что составить себе ясное представление о характере Иисуса на основании евангелий крайне затруднительно. Более того, ему представляется даже напрасным трудом попытка объединить в одно целое резко противоречащие друг другу проявления этого характера[2]).

«Заурядная личность», считает нужным добавить Вейдель, «погибала бы от таких внутренних противоречий»[3]). Но Иисус был именно незаурядным человеком. Все устремленные в разные стороны силы его сверхмогучего существа были в действительности объединены высшей властью его сверхмогучей нравственной воли. В этом заключается, по мнению Вейделя, «тайна его личности». Затем он делает попытку доказать, что все выдающиеся фигуры

---

[1]) Ук. соч., 61 и сл.
[2]) Ук. соч., 22.
[3]) Там же, 26.

мировой истории были такими же незаурядными людьми, обладавшими непостижимыми, противоречивыми свойствами характера, при чем он указывает на Гете, в драмах которого собственная натура поэта постоянно отражается в противоположной паре действующих лиц. Нельзя не признать этого сравнения в высшей степени неудачным, ибо то, что у Гете в конечном счете все же пребывает в идеальной области вымысла, должно носить у Иисуса реальный отпечаток; что же касается внутренних противоречий других выдающихся личностей, то они обнаруживались постепенно, в процессе длительного индивидуального развития, в то время как у Иисуса они приурочены к краткому периоду в один год и к тому же лежат у него все без исключения, так сказать, в одной плоскости. Да и вообще, разве мы выигрываем что-либо в смысле понимания той или иной личности, если говорим, что она непостижима? Впрочем, на деле Вейдель пытается не столько объяснить внутренние противоречия характера Иисуса «необычайной силой нравственной, самодовлеющей воли» спасителя, сколько стремится замаскировать эти противоречия искусным подбором соответствующих выражений и ослепительным красноречием, при помощи которого теологи умудряются не только раздувать до необычайных размеров самые незначительные евангельские события, но даже отрицательные черты характера Иисуса расписывать как проявления его «сверхмогучей» нравственной воли. Однако, не подлежит никакому сомнению, что посредством такого метода можно было бы самого заурядного человека превратить в героя всемирной истории.

Истинная причина противоречивости характера Иисуса заключается, повидимому, в том, что в основе евангельского образа Иисуса не лежит реальная личность и что изображение такой личности вообще не входило в намерения евангелистов. Литературные задачи были им совершенно чужды. Они преследовали только догматические и поучительные цели. Заключить расплывчатый образ гностического спасителя в исторические рамки и окружить его людьми, чтобы придать ему большую наглядность и выразительность и тем самым пробудить и укрепить веру в Иисуса — вот к чему стремились авторы евангелий. Будучи убеждены, что в ветхом завете история Иисуса содержится в скрытом виде, они позаимствовали различные черты его характера и эпизоды его жизни из этого источника и при помощи астральной мифологии соединили их вместе на подобие мозаики, не задаваясь при этом вопросом, насколько гармонируют

друг с другом отдельные составные части этой мозаики и производят ли они впечатление законченного целого. При этом они решительно ни о чем не заботились. Как представители античного мира они не имели никакого представления о той сентиментальности, с которой в наше время обычно относятся к евангелиям. Об этом достаточно свидетельствует их сухое и безучастное описание распятия спасителя. Отзывчивый, деятельный, согревающий душу и «сладкий» Иисус некоторых видов христианского благочестия, не лишенного, пожалуй, эротической закваски, Иисус пиэтизма Ренана и его последователей в литературе и изобразительном искусстве, не имеет ничего общего с Иисусом евангельской «истории». В этом отношении прав Вейдель, выдвигающий у евангельского Иисуса на первый план волевой момент и подчеркивающий его страстную натуру. К сожалению, однако, при таком толковании личность спасителя, которой должны подражать верующие, тем более удаляется от них и затрудняет это подражание, чем глубже познают они ее как переходящий всякие нормальные границы образ человека воли чисто иррационального свойства.

В самом деле, этот суровый, чрезвычайно решительный, легко возбуждающийся, необычайно вспыльчивый, в своих суждениях и отношениях к людям нередко крайне несправедливый человек не только не заслуживает подражания, но и не заслуживает любви, в смысле человеческого идеала, и отнюдь не может считаться прообразом нравственности. Для того, чтобы увидеть в Иисусе прототип высшего человеческого совершенства, «индивидуальнейшего индивидуума» надо целиком читать евангелия сквозь очки совершенно изменившегося мира ощущений нашего времени и рассматривать их сквозь призму теологического церковного красноречия отдаленных веков христианства. Следует откровенно признаться, что некоторые преемники христа, напр., Франциск Ассизский, Франциск Салийский, Песталоцци гораздо более достойны любви и уважения, чем синоптический Иисус. Последний считается воплощением любви. Но где сказано, что он кого-либо любил? От своей семьи он отрекается ради других людей; к своей матери и другим родственникам он относится с нескрываемым пренебрежением; его ученики, оставившие ради него свой кров и свое хозяйство и доверчиво последовавшие за ним, повидимому, не более близки ему, чем всякий другой человек. Евангелисты не сообщают нам ничего такого, что свидетельствовало бы

о более сердечных отношениях между учителем и его учениками. Утверждают, будто он был большим другом детей. Но соответствующие места евангелий относятся вовсе не к настоящим детям, а к вновь вступившим в секту Иисуса, и выражение «дети мои» имеет там только символический смысл[1]). О своем народе, как таковом, он совершенно не заботится. Политические или социальные условия жизни этого народа его нисколько не интересует. Он стоит за непротивление злу и осуждает обычай мести, но в то же самое время он питает против фарисеев тем более неосновательную злобу, что с точки зрения своего благочестия они не могли действовать иначе, чем они действовали. Он предает проклятого города, которые его не признают, не спрашивая себя, почему они так поступают, не считаясь с тем, что он ничем не проявил перед ними своего мессианства; между тем, как знаток людей, он не мог требовать, чтобы они примкнули к нему без всякого основания. Более того, он проклинает невинное фиговое дерево за то, что оно, когда нужно, не приносит плодов. Что же касается отношения Иисуса к людям вообще, то в евангелиях мы не находим никаких доказательств его всеобщей человеческой любви. Он нигде не оказывает помощь нуждающимся и угнетаемым по собственной инициативе. К чудесным исцелениям он всегда прибегает лишь по чьей-либо просьбе, и они не стоят ему никаких жертв, так как ему достаточно только поднять руку или сказать несколько слов, чтобы исцеление уже совершилось.

Если в образе Иисуса евангелисты пытаются выдвинуть на первый план любовь, которая возвышается над праведностью и изображена в ветхом завете как основное свойство мессии, то нельзя сказать, чтобы это им особенно удалось. Ведь эту главную черту характера Иисуса они иллюстрируют только тем, что «сказано в писании»: исцелением больных, воскрешением мертвых, благовествованием среди бедных о приближении царствия небесного, произнесением слов любви и утешения. Но то же самое делали и бесчисленные пророки и гуманисты; это составляло задачу и мистериальных культов. Что же касается деятельности Иисуса как спасителя, то он руководствуется в этом отношении своей божественной миссией, а вовсе не человеколюбием, и ничем не проявляет своего расположения к людям, доброты и любви. Правда, он общается с мытарями и грешниками и своей ласковостью и задушевностью

---

[1]) Ср. **Древс**, „Das Markusevangelium“, 192, 194, 198 и сл.

ободряет слабовольных, кротких и измученных. Но он делает все это только потому, что у Исайи говорится, что мессия не поломает надломленного тростника и не потушит тлеющей светильни, что он возьмет под свое покровительство убогих, униженных и повергнутых в рабство, будет бороться за их интересы с их угнетателями, обеспечит им более сносную жизнь и своим посещением принесет облегчение уставшим, подобно тому, как премудрость в приписываемой ей литературе благосклонно спускается к людям, распределяет между ними свои сокровища и возносит к себе желающих [1]).

«Любовь божия» Иисуса, абсолютное тождество его воли с волей божией, также принадлежит к числу неотъемлемых черт сына божия, каковым считали Иисуса евангелия; ведь весь образ Иисуса должен был, с точки зрения евангелистов, служить именно для того, чтобы возможно нагляднее изобразить любовь бога к людям и любовь людей к богу, находящую свое непосредственное выражение в любви к ближним. Поэтому нет никаких оснований рассматривать ее как существенную черту характера исторического Иисуса.

Таким образом, мы приходим к выводу, что евангельская характеристика Иисуса обусловлена догматическими требованиями и литературными вкусами. Поэтому за носителем этого характера мы можем признать только лите-

---

[1]) Смит тоже удивляется полному отсутствию слов или дел Иисуса, которые свидетельствовали бы об его доброте и в особенности о каком-либо самопожертвовании. «Ясно, что последнее является подлинным пробным камнем благородной натуры, существенным элементом привлекательности и симпатичности. Однако, мы не знаем ни одного примера хотя бы самого ничтожного самопожертвования Иисуса. Его страдания на кресте лишены всякого значения, так как смысл их чисто догматический. Иисус застает тещу Петра в лихорадке, прикасается к ней и исцеляет ее. Это просто акт божественного могущества. Здесь нет ни следа любви доброты или расположения к людям. Исцеленная женщина «поднялась и принялась им прислуживать» — вот и вся история. В разгар ночного морского шторма Иисус спит безмятежным сном. Ученики будят его и говорят ему: «Учитель, неужели тебе нужды нет, что мы погибаем?» Это, конечно, вполне естественный вопрос, вовсе не доказывающий отсутствия веры. Иисус же отвечает сердито: «Что вы так боязливы? Как, у вас нет веры?». Ясно, что такие факты или подобные им вспышки раздажения не могли породить в учениках симпатий к кому бы то ни было. Высказанные нами соображения приложимы и ко всем другим поступкам Иисуса. Очевидное исключение составляет только снисходительность Иисуса к падшим женщинам; однако, у нас нет никаких оснований приписывать ей буквальный смысл или придавать ей биографическое значение» («Ecce deus», англ. изд., 165).

ратурную реальность. Противоречия в характере Иисуса всецело объясняются изложенной нами историей возникновения его образа, и вполне понятно, что при этих условиях евангелисты не создали и не могли создать действительно яркого, законченного и жизненного облика спасителя.

Представление, которое сложилось у людей об Иисусе, отвечает не столько образу евангельского Иисуса, сколько фантастическому идеалу спасителя мира, с которым носились евангелия. И если так много говорят о «несравненном» образе евангельского Иисуса, то нередко это объясняется не столько тщательным ознакомлением с синоптическим текстом, сколько тем, что воспитание, искусство и благочестие приучили людей с малолетства смотреть на Иисуса как на идеальнейшего человека, как на сверхчеловека. Об этом особенно убедительно свидетельствует Иисус Маркова евангелия, — Иисус, образ которого был скопирован и детализирован остальными евангелиями. Разве этот Иисус, с его величественной недоступностью, непоколебимой сосредоточенностью, неподвижными, сухими, даже резкими чертами и строгими линиями древней византийской иконы, отвечает нашему представлению о человеколюбце и спасителе мира? Этот Иисус скрывается за тучей чудес, из-за которой по временам сверкает как молния его неистовый темперамент и безудержный гнев. Словно морское привидение бродит он в ночное время по волнам, заставляет ангелов прислуживать себе, панибратствует с демонами и в то же время остается загадкой для своих последователей. И этот странный учитель который изо всех сил старается воспрепятствовать более глубокому познанию своего существа и ставит в этом отношении втупик даже близко к нему стоящих людей, который так спокойно и поучительно говорит о предстоящей ему смерти, как будто речь идет о самом обыденном явлении в мире, при чем абсолютно неизвестно, считал ли он сам себя мессией или нет, — эта, якобы, самая «независимая» личность в мировой истории, в отношении которой только и сбывается пророческое доказательство ветхого завета, этот Иисус является, дескать, непревзойденным прообразом нравственного поведения, благороднейшим представителем чистой человечности! Нет, в действительности он представляет собой скорее отрицательную, чем достойную любви личность и несомненно скорее похож на гностическое, абстрактно-фантастическое существо, чем на исторического индивидуума, реального человека по плоти и крови. Читая евангелия без помощи очков христианской предвзятости, просто

как литературное произведение древности, мы убеждаемся в том, что в евангелии Марка господствует догматическая, а не историческая атмосфера. То, что мы представляем себе в настоящее время, произнося имя «Иисус», это не Иисус евангелий, по крайней мере древнейшего из них, евангелия Марка, а только своеобразный винигрет из благочестивых переживаний детства, церковной догматики, который каждая эпоха и каждый человек мыслит себе иначе, но который демонстрируется перед всеми в образе Иисуса, при чем религиозное искусство придало абстрактной схеме определенные очертания и окраску, а воспоминания о делах спасителя имеют целью внушить доверие к его образу.

При таком положении вещей становится понятным, почему евангелисты создали свой образ Иисуса из чисто мифического материала и при этом совершенно пренебрегли всей фактической стороной дела. Полное игнорирование всех личных человеческих черт, абсолютное растворение исторических воспоминаний в догме было бы совершенно непонятно, если бы оно последовало непосредственно или вскоре после смерти Иисуса, под свежим впечатлением реальных событий. Кто не цепляется за историчность Иисуса, тот должен будет в конце концов признать, что наше «старейшее» евангелие не могло быть написано уже в середине первого столетия или немного позже, как это желательно Гарнаку, Вельгаузену, Вейсу и Мауребрехеру. Ибо абсолютно немыслимо и неслыхано в мировой литературе чтобы у кого-нибудь явилось намерение описать жизнь только что умершего человека и при том все без исключения биографические сведения о нем почерпнуть не из области реальных фактов, а из совсем другого источника; так, напр., трудно допустить, чтобы автор биографии Бисмарка использовал как материал для этой биографии какое-либо древнее сказание. Евангелие Марка могло быть написано только тогда, когда время излагаемых им событий и изображаемые в нем лица уже давно успели отойти в прошлое и никакое живое воспоминание не могло больше перекинуть моста от них к эпохе евангелистов, т. е. едва ли раньше середины второго столетия. Но, с другой стороны, этого вполне достаточно, чтобы понять то превращение чистого вымысла в историю, с которым мы прежде всего встречаемся у Марка и которое произошло приблизительно в 30-м году.

IX. ЕВАНГЕЛИЕ ИОАННА.

Характер Иоаннова евангелия

Синоптики пытались изобразить Иисуса как *человеческое существо*. Если они стремились воплотить в нем божественную любовь, в противоположность божественной праведности, то *любовь божию* они понимали главным образом *в субъективном смысле*, т. е. как любовь, которую бог проявляет к людям; с их точки зрения Иисус, оказывающий помощь слабым, поддерживающий нуждающихся и больных и невинно умирающий на кресте за грехи человечества, служит олицетворением любви господа к людям, проявляющейся в делах его «сына». И если они, как гностики, каковыми они в сущности и были, усматривали в Иисусе одновременно и олицетворение божественного познания, то это *познание божие* они представляли себе главным образом *в объективном смысле*, т. е. как наше знание о боге, поскольку Иисус своими словами и делами вскрывает перед нами глубочайшую сущность бога как воплощения сострадания и любви.

Благодаря такому очеловечению образ спасителя был непосредственно приобщен к сердцам верующих и связан с ними теснейшим образом. В приписанной ему исторической реальности заключалась самая прочная гарантия исполнения иудейского мессианского чаяния. Однако, столь же несомненно, что этот образ утрачивал свою религиозную мощь и сверхъестественное величие по мере того, как выступала наружу его человеческая сторона и Иисус стал рассматриваться как брат среди своих христианских собратьев. Ведь Марк оставил открытым даже вопрос о том, сознавал ли вообще и достаточно ли ясно сознавал Иисус свою мессианскую сущность. Но и уничижение Иисуса, и его общение с презираемыми слоями народа не отвечали вкусам и настроению некоторых кругов, ущемляли гордое само-

сознание тех образованных людей, которые примкнув к новой вере, продолжали высоко держать свое знамя и могли себе представить чтимого ими спасителя и искупителя только в преображающем лучезарном блеске божественного существа. Основное понятие гносиса, познание божие, имело по синоптическому толкованию смысл распространения среди народа веры в любовь божию и демонстрирования последней путем ссылки на слова и дела Иисуса. Но вышеупомянутым кругам такое толкование казалось недостаточно возвышенным; они усматривали в нем ограничение первоначального смысла познания божия, не вполне гармонировавшее с тем умозрительным и мистическим значением, которое они сами придавали этому понятию. Для них познание божие являлось не только тем знанием, которым обладает человек о боге, но и познанием, которое присуще самому богу. Другими словами, познание божие они рассматривали также и с субъективной точки зрения. Таким образом, познание божие, к которому приобщает нас Иисус, является, по их мнению, таким познанием, в котором наше знание о боге и знание бога о нас сливаются в единое знание и открывают нам непосредственный доступ в мир познания и бытия божия. Любовь божия точно так же имела, по их мнению, двоякое значение, заключая в себе как любовь бога к нам, так и нашу любовь к богу, и только в этом объективном и одновременно субъективном смысле она служила порукой и средством спасения. Познание и любовь являлись для них как бы различными выражениями мистического акта соединения бога с человеком. И на христа они смотрели как на залог религиозного спасения главным образом потому, что этот мистический или спекулятивный смысл, эту двойственность толкования обоих понятий, познания божьего и любви божией, он делал предметом непосредственного созерцания. Он представлялся, таким образом, как бы олицетворением созерцания божьего и любви божией. Посредством общения с его личностью и соединения с ним в вере благочестивый человек приобретал желанное внутреннее единство с богом. Созерцание божие превращалось в созерцание христово. Этим путем гносис, который до тех пор был исключительно достоянием немногих избранных, стал доступен и для всех тех, кто не был способен обрести божественную сущность посредством чисто внутреннего мистического акта. На этой почве возникла задача слить воедино оба различных направления в толковании Иисуса христа как спасителя, историческое и

спекулятивное, и воплотить их в высшем понятии, в котором мистический элемент веры в Иисуса играл бы не только такую же роль, как и исторический, но имел бы даже руководящее и решающее значение.

Это было вместе с тем единственным условием, при котором новое учение могло, не ограничиваясь в качестве «евангелия бедных» только низшими слоями народа, рассчитывать на распространение также и среди высших слоев общества, могло надеяться встретить сочувствие среди греков и римлян, получивших образование в духе александрийской философии, и к тому же могло отречься от своего характера мистериальной религии. Историческое значение евангелия Иоанна заключается именно в том, что оно взяло на себя выполнение этой задачи. Кроме того, возникла потребность выделить христианского «сына божия» из массы остальных «сынов божиих», которыми изобиловало эллинистическое благочестие того времени и которые грозили затемнить блеск христианского «сына божия». Веттер (Wetter) выявил, какую значительную роль играют в евангелии Иоанна попытки доказать непревзойденное своеобразие христа в отличие от его религиозных соперников. Это евангелие стремится доказать, что только Иисус является истинным сыном божиим, что все другие, которые присвоили себе тот же титул и почитаются в народе сынами божьими, не настоящие святые, что они лжепророки и обманщики, не могут выдержать никакого сравнения с христом и, подобно Иоанну крестителю и даже Моисею, сопоставляются с Иисусом только для того, чтобы быть как можно дальше от него отодвинутыми. Ведь недаром фигурирует Моисей у Ионна 5, 45 в качестве «обвинителя» людей, что напоминает нам гностическую мысль о никчемности ветхого завета. Веттер полагает, что Иоанново евангелие является отражением этих споров и попыток обосновать привилегированное положение Иисуса, как сына божия, а «быть может оно даже выросло из них» [1]).

---

[1]) Wetter, „Der Sohn Gottes. Eine Unternichung über den Charakter und die Tendenz des Johannesevangelium", 1916. 164. — Веттер придает этой полемической тенденции евангелия такое большое значение, что он считает себя даже вправе отрицать персональное происхождение этого произведения: те мысли, которые характерны для четвертого евангелия, „не придуманы каким-либо теологом, не созданы каким-либо философом, а постепенно развивались в общине, при чем движущими силами являлись ее древнее благочестие и влияния, повидимому, в аждебной к новой религии среды. Следует признать одним из величайших и опаснейших заблуждений современной критики четвертого евангелия ее утверждение, будто евангелие Иоанна самое первоначальное из новозаветных сочинений.

Евангелие Иоанна усваивает себе историческое понимание спасительного подвига Иисуса в духе синоптиков. Но оно претворяет историческое понимание в спекулятивное и подчиняет первое последнему. С этой целью оно объявляет веру в существование и деятельность исторического Иисуса как бы предварительной ступенью познания божия, а последнее — непосредственным мистическим соединением с богом при содействии христа в смысле первоначального гносиса. Вместе с «историками» оно усматривает в подражании христу практическое осуществление и подтверждение требуемого им любовного поведения. Но оно понимает любовь людей друг к другу и к богу лишь как оборотную сторону истинной любви бога к людям, рассматривает человеческую любовь, так сказать только как луч и земной отблеск любви божией, и дает новому принципу преимущества любви перед праведностью в боге глубочайшее обоснование, отождествляя любовь божию с познанием божиим и рассматривая последнее как непосредственное мистическое слияние человека с богом.

Но тем самым оно снова становится на почву умозрительного понимания принципа премудрости, который являлся исходной точкой всего развития христианского мышления и который, как мы видели, также означал единство любви и познания божия; ведь еще Филон и александрийская религиозная философия определяли понятие премудрости как логос, а христа как облекшееся в плоть и восшедшее в историю «божественное слово». Таким образом, развитие новой религии снова возвращается до известной степени к своим зачаткам, но зато обогащенное всеми теми достижениями, которые оно тем временем закрепило за собой в результате столкновения различных воззрений, и защищенное благодаря историзации своего спасительного принципа от разлагающих и опасных для ре-

---

Формулы и словопрения, с которыми мы здесь встречаемся, возникли на почве борьбы и дискуссии с теми, кто оспаривал самые святые истины этих благочестивых людей и тем самым угрожал основам их веры; они не возникли умозрительным путем и не выражают сокровенных чувств мистика. Это сочинение написано не для поучения. но со спокойствием созерцающей души; здесь мы не соприкасаемся с опытом какого-либо мистика“ (ук. соч., 111). Однако, если по мнению цитируемого нами теолога, так обстоит дело с евангелием Иоанна, якобы самом персональном из евангелий, то разве так уж трудно себе представить, что и остальные евангелия содержат не что иное как „общинную теологию“ и „общинное благочестие“, заключенные в оболочку исторического повествования?

лигии тенденций самого себя насилующего гностического мистицизма. Евангелие Иоанна — это отнюдь не евангелие для простых смертных и «нищих духом»; для этого оно слишком спекулятивно, для этого значение его повествований и тех речений, которые оно влагает в уста Иисуса, слишком мало понятно, ибо даже среди теологов лишь сравнительно немногие уразумели их смысл полностью. Напротив, оно отличается широким философским размахом, сокровенной красотой оборотов речи и столь глубоким и мощным звучанием, что становится вполне понятным то влияние, которое оказало это евангелие на отвлеченно мыслящие умы и мистически настроенные души.

Иоанн и синоптики.

Выше мы показали, что история Иисуса у синоптиков является продуктом сплошного и чистейшего вымысла. В отношении Иоаннова евангелия это доказательство не требует особого подтверждения. Ибо в своей исторической части евангелие Иоанна всецело опирается на синоптиков, подобно тому, как среди последних Матфей и Лука опираются на Марка; следовательно, евангелие Иоанна еще больше удалено от предполагаемой исторической основы, чем евангелия Матфея и Луки. Исторические повествования Иоанна — это чаще всего простые копии соответствующих синоптических сообщений; там же, где они от последних отклоняются, они несомненно представляют собой разработку синоптических и ветхозаветных тем в духе основных идей евангелистов, при чем их тенденциозный и вымышленный характер обнаруживается с полной очевидностью. Что же касается их расположения, то, как и у Марка и Матфея, оно определяется представлением о звездном небе, т.-е. прохождением солнца через знаки зодиака [1]).

В большинстве случаев чудеса, о которых повествует Иоанн вслед за синоптиками, разрастаются у него до чудовищных размеров. Затем он дополняет соответствующие синоптические рассказы некоторыми особенно знаменательными и убедительными, по его мнению, чудесами; таковы, напр., претворение воды в вино на свадьбе в Каннах, исцеление проболевшего 38 лет калеки и слепорожденного, а также воскрешение пролежавшего четыре дня в могиле Лазаря (ср. Марк 5, 22 и сл.; Лука 7, 11 и сл.). И для того, чтобы никто

---

[1]) См. Древс, „Der Sternhimmel“, 285 — 306.

не усомнился в величии этих чудес, он сам с готовностью подчеркивает их знаменательный характер; так, напр., в уста окружающих слепорожденного он влагает следующие слова: «От века не слышано, чтобы кто отверз очи слепорожденному» (9, 32). Он неоднократно указывает также и на то, что подобные знамения могут исходить только от того, кто находится в непосредственном общении с самим богом (3, 2; 9, 31; 10, 21). Кроме того, в то время как у Марка Иисус творит чудеса главным образом потому, что, по мнению пророков, это составляет свойство мессии, Иоанн стремится использовать чудеса в качестве доказательства того, что мессией является именно Иисус (4, 29; 7, 31), игнорируя то обстоятельство, что по иудейскому воззрению способность творить чудеса отнюдь не является еще доказательством мессианской природы чудотворца.

При этом Иисус творит у него чудеса не столько из сострадания и милосердия к людям, сколько ради своей чести и чести своего отца, с целью явить свое величие (!). Так, после того, как его друг Лазарь умер и четыре дня пролежал в гробу истлевая, он радуется тому, что он не присутствовал при кончине Лазаря: вымолвив несколько слов, Иисус воскресил Лазаря из мертвых только для того, чтобы очевидцы этого чуда уверовали в христа (11, 15 и сл.)! И видя чудеса, которые творил Иисус, массы действительно уверовали в него (2, 23). Да и сам Иоанн откровенно признается, что евангелие «написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть христос, сын божий, и веря имели жизнь во имя его» (20, 31). Понятие «сын божий» является, как это разъяснил Веттер, господствующим представлением Иоаннова евангелия. Такова причина, в силу которой евангелист считает себя вынужденным окружить ореолом необычайного величия чудеса Иисуса, между тем как совершение таких же чудес приписывалось Моисею, Илье, Елисею, языческим богам, напр. Асклепию, выдающимся раввинам и обыкновенным волшебникам [1]). Синоптических чудес Иоанну недостаточно. Он приспособляет их для своих целей и так расписывает их, что повидимому, сам не верит в них, чего все-таки нельзя с уверенностью сказать о других синоптиках. Вообще едва ли автор евангелия Иоанна считал себя повествователем реальных событий, так как тенденциозность его изложения слишком очевидна. Повидимому, он сам отдавал себе отчет в том, что он не передает подлинных фактов, а измышляет

[1]) Ср. Fiebig, „Die Wunder geschichten des nt. Zeitalters", 1911, u. Wenireich, „Antike Heilswunder", 1909.

неслыханное. Ведь те дела, которые он заставляет совершать Иисуса, те условия, в которые он его ставит, представляют собой столь определенные притчи и надуманные аллегории в духе александрийского умозрения, что неоднократно повторяемое им указание на достоверность и фактическую (историческую) истинность его рассказов производит более чем странное впечатление (ср. особ. 21, 24). Принцип мессианской тайны, выдвинутый Марком, распространен у Иоанна на всю жизнь Иисуса: все у него основано на притчах, аллегориях, таинственных явлениях, смысл которых ясен только для посвященных; и лишь тот, кто через оболочку исторического повествования способен проникнуть в его духовное ядро, в состоянии правильно понять природу Иисуса. Неудивительно, поэтому, что евангелие Иоанна издавна служило оплотом мистических сект, мечтательного аллегоризма и путанного глубокомыслия и что в этом отношении с ним может сравниться разве только так. наз. Откровение Иоанна. Евангелист трактует сообщаемые им синоптиками события с деспотическим произволом, видоизменяет их по своему усмотрению самым легкомысленным образом и при этом так мало заботится о времени, месте и внутренней истинности излагаемого, что не останавливается даже перед самыми очевидными противоречиями и странностями.

Какие произвольные изменения вносит он уже в географические данные биографии Иисуса! В то время как у синоптиков Иисус прежде всего появляется в Галилее и отправляется в Иерусалим только в конце своей жизни, чтобы погибнуть там в борьбе против защитников закона, Иоаннов Иисус останавливается в Галилее только случайно и почти все время пребывает в Иерусалиме. Здесь имело решающее значение не какое-либо историческое предание, а «Премудрость», которая у Иисуса сына Сирахова говорит следующее: «Я служила перед ним (богом) в святой скинии и так утвердилась в Сионе. Он дал мне также покой в возлюбленном городе, и в Иерусалиме власть моя» (24, 11 и сл.). В связи с этим более привилегированным местом действий Иисус вращается у Иоанна и в более знатном обществе. Бедные рыбаки, пользующиеся дурной славой мытари, сомнительного поведения женщины, бесноватые, страдающие отвратительными болезнями уступили место в высшей степени почтенной компании: начальник Никодим, богач Иосиф из Аримафеи, даже родственник первосвященника входят в число учеников Иисуса (18, 15). О книжниках у Иоанна ничего не говорится. Закон нигде не служит предметом разъяснений. Вопросы непосредственной практики и общинного распорядка

лежат за пределами кругозора Иоаннова христа. Его благовествование обращено не только к иудеям, как у Марка и Матфея, но ко всему миру. И не привязанность иудеев к букве Моисеева закона, а их неверие, косность и неуступчивость в отношении воплощенного в христе спасительного принципа образуют тот темный фон, на котором еще ярче выступает лучезарный образ божественного спасителя. Более того, отрицательное отношение евангелистов к противникам Иисуса превращается у Иоанна в такую фанатическую ненависть против иудеев, что последняя может быть приурочена только к той эпохе, когда отделение христиан от иудеев приняло уже окончательную форму и те и другие сделались непримиримыми врагами.

Наряду с изменением окружающей обстановки и исторических данных, Иоанн вносит коррективы и в хронологию. У синоптиков деятельность Иисуса обнимает не более одного года: это знаменитое «лето господне благоприятное», о котором идет речь у Исайи 61, 2. Иоанн же упоминает о трех пасхальных праздниках (2, 13; 6, 4; 13, 1); следовательно, у него официальная деятельность Иисуса продолжается несколько более двух лет.

Что облекшийся в плоть логос у Иоанна производит и с внешней стороны гораздо большее впечатление, чем спаситель бедняков и друг грешников у синоптиков, это понятно само собой. Недоступный, величественный, окутанный небесной славой Иоаннов христос гордо возвышается над окружающими и, повидимому, так же мало склонен расстаться с лучезарным венцом на своей голове, как сказочный король со своей короной. И в то время как у синоптиков Петр сравнительно поздно распознает в Иисусе мессию, Иоанн изображает Иисуса с самого начала как царя израилева (1, 49), правящего миром в качестве озаренного ослепительным блеском сына божия, в качестве сверхъестественного существа.

Но основное различие заключается в контрасте между стилем речений Иоаннова христа и характером выражений синоптического Иисуса. От пресловутой наглядности и простонародного языка речений синоптического Иисуса у Иоанна не остается и следа. Все у него облечено в абстрактную, замысловатую, бесцветную форму, все надумано, полно неясных, таинственных намеков. Его спаситель, распространяя свое благовествование, избегает кратких, выразительных поучений и аллегорий. Вместо этого при всяком удобном случае он пускается в многоречивые, претенциозные рассуждения. Неудержимым потоком льется из его слово-

охотливых уст речь, изобилующая бесконечными повторениями нескольких совершенно безсвязных основных идей — речь, лишенная каких бы то ни было оттенков и отчетливого развития мыслей. Она, как говорит Вельгаузен, подобна, «монотонному перезвону колоколов, где различные элементы одного и того же аккорда чередуются друг с другом в любой последовательности». Поэтому она действует на читателя или слушателя как наркотическое средство или как гипнотизер, усыпляющий человека посредством однообразного повторения одних и тех же слов. Надо обладать большим терпением, чтобы усвоить все эти длинные рассуждения. Непосвященному читателю евангелие Иоанна не может не показаться очень скучным произведением. Кроме того, содержащиеся в нем речения с психологической точки зрения неправдоподобны, предполагают в целом ряде случаев, что жизнь Иисуса уже прекратилась (напр., 3, 19), и, вследствие множества встречающихся в них туманных фраз, могут быть действительно поняты только теми, кто хорошо знаком с александрийской философской литературой. Рядовой верующий, который, углубившись в них, воображает, что он в чем-то разбирается, подтверждает только наличность религиозного внушения, под влиянием которого у него создается впечатление, будто в этих загадочных оборотах речи заключается глубочайшая божественная мудрость. Евангелист, повидимому, полагает, что превратившееся в плоть божественное «слово» прежде всего проявляет себя в пространном разглагольствовании. Когда его христос раскрывает рот, можно подумать, что перед нами не синоптический спаситель, а мистагог или глава гностической культовой общины, как бы вылавливающий из неисчерпаемых глубин своего духа небесные тайны и при помощи своего «слова» увлекающий верующих на путь блаженства [1]). Речения Иоаннова евангелия, очевидно, рассчитаны на совершенно иной круг читателей, чем притчи и сентенции синоптиков. Они имеют ясно выраженный неиудейский отпечаток. Многочисленные выражения и обороты речи этого евангелия позаимствованы, как это показал Веттер, из эллинистической философии и являются подражанием ходячим выражениям гностической и мистериальной религии, по воззрениям которой мистагог, произнося священные слова и формулы, якобы, наделял ее последователей божественной силой. Местами мы даже непосредственно сталкиваемся с гностиком, например, в 3, 11, где Иисус говорит о себе в третьем лице, а автор указывает на

[1]) Ср. Bousset, „Kyrios Christos", 205.

противоположность между гностическими сектами и иудейским отношением к гносису в следующих словах: «Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства нашего не принимаете». Создается впечатление, будто мы внимаем словам какого-либо теософа или сторонника Штейнеровской антропософии.

С тех пор, как знаменитый тюбингенский критик Хр. Ферд. Баур обратил внимание на это различие между писанием Иоанна и синоптическими евангелиями и вскрыл тенденциозный характер четвертого евангелия, в мире теологов прежняя вера в историческую ценность этого евангелия была сильно поколеблена. Те времена, когда люди думали, что в каждой строчке Иоаннова евангелия они улавливают биение пульса любимого ученика Иисуса, уже давно миновали. Вместо этого старались утешить себя тем, что критика, с еще большим рвением набросившаяся на изучение синоптиков, открыла в «древнейшем» евангелии, евангелии Марка, истинный, по ее мнению, образ исторического Иисуса, который отныне должен был служить единственным критерием исторической ценности тех или иных сведений о жизни Иисуса. Но затем и этот взгляд стал возбуждать сомнения. В своей «тайне мессии» (Messiasgeheimnis») Вреде показал, насколько Марк далек от действительной историографии, в какой мере все его повествования уснащены поучительными и догматическими моментами и как много оснований у нас, историков, относиться даже к «древнейшему» евангелию с крайним недоверием.

Результатом этого явилось то, что так называемая историческая теология, почувствовала, что почва у нее под ногами заколебалась, снова взялась за евангелие Иоанна в надежде, что, несмотря на явную тенденциозность этого произведения, ей все же, может быть, удастся отыскать в нем «историческое ядро», которым можно было бы заменить камешки, выпавшие под влиянием критики из мозаичного изображения жизни гностического Иисуса. Путем более точного разграничения источников, путем исследования различных наслоений предания и установления использованного евангелистом «основного писания» теологи рассчитывали натолкнуться на «исторический гранит. В этом направлении особенно потрудились Вельгаузен («Das Evangelium Johannis» 1908), Спитта (Spitta, «Das Johannisevangalium als Quelle der Geschichte Jesu» 1910), Вендт (Wendt, «Die Schicten im vierten Evangelium» 1911), Клемен (Clemen, «Die Entstehung des Johannisevangelium», 1812) и Бернгард Вейс («Das Johannisevangelium als einheitliches Werk», 1912).

Напрасная надежда! Кто благополучно одолеет эти большею частью объемистые, беспредельно сухие и глубокомысленные труды, тот в конце концов все же не станет умнее. Столь нетверды, убоги и недостаточны литературно-критические изыскания всех этих теологов, такой жалкий характер имеют доказательства, которые они приводят в пользу историчности Иисуса! Если бы даже удалось выделить основное писание, о чем, однако, вследствие противоречивости вышеперечисленных трудов, пока еще говорить не приходится, то отсюда вовсе не следовало бы, что это писание зиждется на историческом фундаменте. Поэтому выявление подобного писания могло бы иметь только литературную, но отнюдь не историческую ценность. Что же касается некоторых встречающихся у Иоанна штрихов и выражений, которые производят впечатление «достоверных», то они до тех пор не могут служить доказательством исторического характера евангелий, пока историчность Иисуса не будет доказана каким-либо иным образом. Во всяком случае, евангелие Иоанна отнюдь не может считаться самостоятельным произведением. Если о синоптических евангелиях говорят, что «историческое ядро» можно извлечь из них с таким же успехом, как из Илиады, Одиссеи, «Шах-Наме» Фирдуси, Гудруна, Песни о Нибелунгах и «Неистового Роланда» Ариосто, то попытка найти в Иоанновом евангелии историческое жизнеописание Иисуса была бы равносильна, примерно, стремлению дать описание троянской войны и доказать историчность Ахилла, базируясь на поздне-античных описаниях этой войны у так наз. фригийца Дареса или критянина Диктиса или же положить в основу соответствующих исторических изысканий «Дон Карлоса», «Валленштейна», «Марию Стюарт» и «Вильгельма Телля» Шиллера или «Нибелунгов» Гербеля [1]).

---

[1]) Способно произвести только комическое впечатление, когда Веттер, так упорно доказывающий, что Иоаннов образ христа зиждется не на истории, а на совершенно иных источниках, все же не только пытается обнаружить исторические следы в Иоанновом евангелии, но прямо называет это евангелие „материалом для биографии Иисуса из Назарета“ и заявляет, что образ Иоаннова Иисуса без исторического Иисуса „непонятен“. Мы имеем здесь дело, повидимому, с той, хотя и скромной, данью, которую радикальный исследователь библии считает нужным заплатить своим коллегам. Так, напр., уступчивость Иисуса, безусловно покоряющегося своему божественному отцу и тем самым выгодно отличающегося от крайне упорных остальных „сынов божиих“, позаимствована, по мнению Веттера, из исторического предания (см. ук. соч., 177 и сл.). Как будто этого нельзя было бы гораздо проще и лучше объяснить, — на что, впрочем, указывает и сам Веттер, — преемственной связью между христианством и иудейством, а также ветхозаветными источниками образа Иисуса!

Евангелие Иоанна гностично не только в том смысле, который в сущности приложим и к синоптическим евангелиям. Противопоставляя под обманчивой оболочкой невинного исторического повествования требования наивного мышления гностическому умозрению, оно в то же самое время, в отличие от остальных евангелий, обращалось не к широким кругам читателей. Напротив, оно старалось завербовать себе читателей среди высших слоев эллинистического общества, среди образованных людей, которые были хорошо знакомы с александрийской теософией и которых история интересовала только как аллегорическое обрамление философской истины; оно искало поддержки среди тех лиц, которые были в состоянии понять или, по крайней мере, почуять сокровенный смысл евангельских образов и для которых жизнеописание Иисуса являлось только формой или средством постижения содержавшегося в евангелии гносиса. Четвертый евангелист вовсе не скрывает своего гностического миросозерцания. Именно поэтому, как сообщает нам предание, Иоанново жизнеописание Иисуса было любимой книгой гностиков, среди которых оно впервые и получило распространение. Повидимому, это произошло примерно в 170-м году. Нет никаких оснований думать, что евангелие Иоанна было написано ранее 150-го года.

Мистика Иоаннова евангелия.

Если мы попытаемся теперь извлечь это умозрительное ядро евангелия из его аллегорической оболочки, то мы облегчим себе задачу, присоединив сюда для большей ясности, так назыв. послания Иоанна, в особенности первое из них. Автор этого послания утверждает, что он и евангелист Иоанн — одно и то же лицо. Его писание сходно с четвертым евангелием в основном религиозном миросозерцании и самым тесным образом связывается с ним также и в церковной практике. Тем не менее, оно так резко расходится с четвертым евангелием в некоторых существенных пунктах, что о предполагаемом тождестве обоих может итти речь только в том случае, если признать, что в послании нашли свое выражение такие взгляды, которые хронологически не совпадают с воззрениями евангелия. При этом все же нужно различать, было ли послание написано раньше или позже евангелия.

Дело в том, что автор послания стоит к павлинизму и его взгляду на искупительную смерть христа гораздо ближе, чем

четвертое евагелие. В противоположность высокопарному интеллектуализму последнего, он решительно становится на платформу практической этики и благодаря этому в такой же мере приближается к синоптикам и церкви, в какой удаляется от гносиса. Он борется против гностического спиритуализма, присваивающего Иисусу только мнимое тело, как это, повидимому, иногда делает евангелие. В большей степени, чем евангелие, подчеркивает он истинную человеческую природу христа и осуждает лжеучителей (лжепророков) и антихристов, которые ставят бога выше Иисуса-человека и делают из гносиса, познания божия в субъективном и объективном смысле, лежащие за пределами нравственности или даже противоречащие ей выводы. Если евангелист, несмотря на гностическую основу своего миросозерцания, все же стремится быть верным последователем церкви, то автор послания выдвигает этот контакт с церковью с еще большей настойчивостью и, беря под свою защиту евангелие, решительно выступает против истолкования его в духе чистого гностицизма. Быть может он возглавлял собственную «Иоаннову школу» подобно Павлу, послания которого, надо думать, тоже представляют собой плод коллективного творчества целой школы. Во всяком случае, Павлов контраст между верой и делами он пытается сгладить при помощи любви и стремится установить своего рода равновесие между гностическим интеллектуализмом и практически-этическими воззрениями церкви. Но с указанной оговоркой ничто не мешает нам привлечь послание Иоанна в качестве материала, дополняющего и подкрепляющего философские или, вернее, теософские воззрения четвертого евангелия. По поводу целого ряда пунктов автор послания высказывается гораздо определеннее, чем евангелист, и во многих случаях содействует разъяснению таких мест, которые, не будучи сопоставлены с посланиями Иоанна, продолжали бы вызывать более или менее серьезные сомнения.

Гностический миф.

Уже первые стихи евангелия показывают, что оно не простое историческое повествование, а гностический миф:

«В начале было слово (логос), и слово было у бога, и слово было бог. Оно было в начале у бога. Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его... Был свет истинный, который просвещал всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез него начал быть, и мир его не познал. Пришел ко своим, и свои его не приняли. А тем, которые приняли его, верующим во имя его, дал власть быть чадами божиими, которые не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от бога родились. И слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу его, славу, как единородного от отца... И от полноты его все мы приняли и благодать на благодать... Бога не видал никто никогда; только единородный сын, сущий в недре отчем, явил нам его».

Эти слова напоминают нам введение книги Иисуса сына Сирахова.

Точно то же мы находим в книге Варуха (3, 31 и сл., 37 и сл.).

У Варуха премудрость совпадает с законом, который, по его мнению пребывает во-век (там же 4, 1). С точки же зрения евангелия Иоанна закон есть только производное и второстепенное проявление божественной премудрости, в то время как благодать и истина произошли чрез Иисуса христа (1, 17). Но оба писания согласны в том, что премудрость является предпосылкой последующей жизни:

„Все держащиеся ее будут жить,
а оставляющие ее умрут" (Вар. 4, 1)

Точно так же и Иисус сын Сирахов прославляет премудрость, дающую долгоденствие (Сир. 1, 12, 20):

„Любящий ее любит жизнь" (4, 13).

А Псевдосоломон называет ее «человеколюбивым духом», устрояющим жизнь согласно воле божией (1, 6 и 14); он говорит о неугасимом свете, исходящем от нее (7, 10), уподобляет ее «отблеску вечного света» (7, 26), чистому зеркалу действия божия, более яркому чем солнце, более прекрасному чем свет (7, 29); он утверждает, что она имеет сожитие с богом, знает все его дела, присутствовала при сотворении мира и даже принимала в этом акте активное участие (9, 9; ср. также 9, 1: «Боже и господь милости, сотворивший все словом твоим»), и повествует, как она сошла с небес и поселилась среди людей.

Таким образом, вводные слова Иоаннова евангелия выражают только общий взгляд александрийского учения о мудрости, согласно которому премудрость, будучи по существу своему метафизическим принципом, при помощи которого был сотворен мир, выявляет себя в виде с в е т а (познание)

и жизни (абсолютная деятельность мышления) и посредничает при соединении людей с богом, при чем это посредничество основывается, как на это указывает и евангелие Иоанна, на том, что премудрость представляет собой познание божества в субъективном и объективном смысле. «В начале было слово, и слово было у бога, и слово было бог». Следовательно слово или познание составляет сущность бога. В слове бог получает свои определенные метафизические очертания. Субъект, объект и акт познания сливаются в боге непосредственно в одно целое. Бог познает: в этом заключается его деятельность, логос; а то, что он познает, это опять-таки он сам в своей познавательной деятельности, т. е. логос.

Вышеизложенное есть не что иное, как древний взгляд Платона, взгляд, согласно которому бытие, как таковое, должно быть познаваемо, чтобы его можно было познать. Только здесь этот взгляд перенесен на бога. Все усилия гностиков были, как сказано, направлены на более углубленное познание божества, чем то, которое вытекало из Моисеева закона, на исчерпывающее, полное познание бога, исключающее всякие сомнения относительно истинной природы последнего. Но такое познание — и в этом заключается основная идея Иоаннова евангелия — возможно лишь в том случае, если бог по своей сущности сам является познанием. Если мыслимо абсолютное познание божества (гносис), то абсолютом может быть только познание, чистый разум, предельное мышление или созерцание. Сам по себе неопределенный и неизвестный бог, «agnostos theos» («отец мой более меня»), «bythos» (бездна), «sige» (молчание), как называют бог позднейшие гностики [«Gottheit» Эккегарта (Eckehart), «Ungrunt» Иакова Беме (Böhme)], должен превратиться в познание, должен открыться, т. е. сделаться доступным познанию. Бог познаваем лишь постольку, поскольку он сам есть познание. Лишь постольку, поскольку божественный субъект познания одновременно является и объектом этого познания, т. е. поскольку бог представляется исключительно познанием или поскольку сущность его исчерпывается в познании, возможно полное или предельное познание божества. Это самоё себя познающее божественное познавание, которое, как таковое, является чистым мышлением или лицезрением, интеллектуальным созерцанием, не имеющим никакого другого объекта, кроме самого себя, — это и есть то, что Иоанново евангелие обозначает словом «логос». Итак, логос, «сын божий» — единственный принцип откровения божия. В то

время как Псевдосоломон обещает возвестить премудрость и открыть божественную тайну, евангелие Иоанна утверждает, что никто никогда не видел бога, за исключением единородного, единосущего с ним сына, который явил бога (1, 18). Следовательно, не существует никакого иного познания бога (в объективном смысле), как через познание самого бога (в субъективном смысле), т. е. через логос или христа [1]).

Тождество субъекта и объекта познания, акт, в котором познание и бытие, представление и предмет познания непосредственно сливаются в одно целое, где они, несмотря на свое теоретическое различие, не могут быть разграничены и где их специфические особенности как бы низводятся на положение отдельных моментов высшего третьего — это Платон обозначил термином, «эрос» или «любовь» [2]). В соответствии с этим автор евангелия Иоанна мог бы высказаться в таком смысле, что логос, слово или премудрость, как познание, одновременно есть любовь божия в субъективном и объективном смысле. Ведь и у Псведосоломона премудрость называется «отпечатком доброты извечного», а в другом месте (8, 3) там идеть речь о том, что бог возлюбил премудрость и премудрость возлюбила бога». Таким образом, мы имеем дело лишь с другим выражением той же мысли, когда евангелие утверждает, что «слово было бог», а автор Первого послания Иоанна пишет (4, 16): «бог есть любовь», или когда евангелие превращает людей, приемлющих слово божие в детей божиих, а автор послания добавляет: «Пребывающий в любви пребывает в боге, и бог в нем». Но если любовь есть только другое выражение для познания божия и если это познание исчерпывает сущность бога, то можно с полным основанием сказать, что любовь составляет истинную и подлинную сущность бога.

Здесь выражена конечная цель гностических устремлений. Приведенные рассуждения подводят под деятельную любовь божию твердый метафизический базис; эта божественная, тождественная с познанием божиим любовь имеет, конечно, только чисто метафизическое, интеллектуалистическое значение и никоим образом не должна быть смешиваема с любовью в обычном психологическом смысле, с о с у щ е н и е м любви, ибо она представляет собой, как сказано, лишь

---

[1]) Ср. А. Древс, „Einführung in die Philosophie" 1921.

[2]) Ср. А. Древс, „Geshichte des Monismus im Altertum" 1913, 214 и сл., затем Leopold Ziegler, „Der abendländische Rationalismus und Eros" 1905.

иное выражение для обозначения тождества познающего и познаваемого божества.

Любовь божия — это то же самое, что премудрость и логос: познание божества в субъективном и объективном смысле. Это определяет не только отношение бога к самому себе, но и его отношение к людям. «Ибо бог любит», говорит Премудрость Соломона (17, 28), «лишь живущего с премудростью». Подобно тому, как бог любит самого себя только через познание, человек может полюбить бога только при том условии, если он будет стремиться познать его. Посредством логоса, премудрости или познания божия в субъективном и объективном смысле человек соединяется с богом, внедряется в его сущность, обожествляется. Тем самым он обретает жизнь вечную (Прем. 6, 19), ибо последняя заключается в неизменном сожитии с премудростью (Прем. 8, 13, 17), в исполнении ее заповедей, открывающихся нам через познание божие (Прем. 6, 18). «Знать тебя есть полная праведность и признавать власть твою — корень бессмертия» — говорит книга Премудрости (15, 3). Поэтому мнимый Соломон просит бога наделить его премудростью (Прем. 9, 10 и сл.).

Следовательно, благодаря познанию божию человек обожествляется, благодаря премудрости, слиянию бога и человека в акте мистической интуиции, он возносится над своим обыкновенным земным существованием. Это слияние, как сказано, александрийская философия называла «духом». Поэтому ветхий завет говорит о премудрости, что она по природе своей есть дух (Прем. 7, 22). И так как она тождественна с богом и сам бог в силу определенного свойства своего является премудростью, то он также именуется духом. Таким образом, бог в качестве духа означает тождество познающего и познанного, совпадение мышления и бытия, субъекта и объекта познания. Такое совпадение находит свое выражение в понятии истины. Истина — это состояние полного тождества мышления и бытия, субъекта и объекта, представления и предмета познания. Поэтому бог, поскольку он является духом, может быть одновременно назван и истиной, и при том как в субъективном, так и в объоктивном смысле: как истинно реальное и как истинное познание этого реального (Иоан. 1, 14, 17; 14, 6; 17, 17 и сл.; 1 Иоан. 5, 20). Только при таком истолковании понятны слова: «Бог есть дух, и поклоняющиеся ему должны поклоняться в духе и истине» (Иоан. 4, 24).

В виду того, что непреложная сущность бога выражается в познании, познание божества является деятель-

ностью и вместе с тем реальностью последнего, и, с этой точки зрения, жизнью божией. Но так как мы можем обрести вечную жизнь лишь благодаря соединению с богом (1 Иоан. 1, 1 сл.; 5, 20), то Иоанн, подобно автору книги Премудрости, утверждает, что располагать познанием божиим или, что по его мнению то же самое, любить бога значит быть сопричастным к его жизни и тем самым обладать бессмертием (Иоан. 17, 3; 1 Иоан. 2, 17; 5, 13).

Только через божественное познание в субъективном и объективном смысле, через лицезрение бога или гносиса может человек обрести вечную жизнь. Гносис является актом интеллектуального созерцания, как бы нисхождением бога в людях, проникновением божественного света в человеческое сознание, обоюдным слиянием их познавательной деятельности, непосредственным соединением человека с богом в его помыслах и созерцании. Далекий от того, чтобы быть исключительно абстрактным познанием сущности бога, гносис является скорее чисто духовной активностью в угодном богу направлении, деятельностью, непосредственно вытекающей из единения с богом, ибо в гносисе человеческая деятельность сливается с божественной волей. Кто обладает истинным и совершенным познанием божиим, кто живет правдиво, тот и поступает по правде, потому что дела его в боге соделаны (Иоан. 3, 21).

Таким образом, здесь Павлов контраст между верой и делами устраняется в такой же мере, как и контраст между праведным богом, считающимся с делами, и милосердным богом, обращающим внимание только на образ мыслей, — контраст, против которого боролся павлинизм и который он пытался преодолеть путем указания на невинную искупительную смерть христа и достигнутое ею равновесие между обоими вышеупомянутыми понятиями божества.

В боге нет никакого контраста, никакой двойственности. Бог есть не что иное, как любовь или, другими словами, познание. Понятие познания исчерпывает собой понятие божества, и все вышеприведенные определения бога — дух, истина, жизнь, любовь, бессмертие — являются только различными выражениями единой, в принципе неразличимой сущности бога. Объективно рассуждая, совершенно безразлично, скажем ли мы, что мы обретаем вечную жизнь потому, что мы любим бога, или потому что мы его познаем, да и сама эта жизнь заключается в том, что мы познаем или любим бога.

Панлогизм Иоанновой мистики

Это — взгляд совершенного панлогизма или абсолютного идеализма, который хорошо известен нам из германской философии первой трети XIX столетия, и понятно, почему такие великие мыслители, как Фихте, Шеллинг и Гегель, так горячо увлекались евангелием Иоанна, при чем Гегель в молодости своей самым тщательным образом изучал это евангелие и даже положил его в основу своей собственной философской системы[1]). Это увлечение зиждется не на каком-либо пристрастии к нарисованному в Иаонновом евангелии образе христа и «исторической личности Иисуса, а исключительно на тяготении к содержащейся в нем религиозной мистике или к панлогизму с его непосредственным отождествлением бытия и мышления.

Согласно этому мировоззрению, под вечной жизнию подразумевается только здешняя, теперешняя жизнь. Она заключается в истинном познании бога истинного, т. е. истинно сущего (1 Иоанн. 5, 20), и в соответствующем поведении, в том, чтобы «делать правду» (1 Иоанн. 3, 7). Кто познал бога или обладает истиной, кто живет в правде, тот бессмертен, не взирая на то, что его тело предано земле. Вечная жизнь — это жизнь в извечном, деятельность в сознании и в духе вечной сущности. С этой точки зрения вечная жизнь присуща уже теперь всем тем, кто при помощи гносиса мистически соединился с богом и ведет себя соответствующим образом (Иоанн. 3, 36; 5; 24; 6, 47; 8, 51 и сл.). И блаженство, которое сулит людям Иоанн, это тоже не блаженство земного или потустороннего мессианского царства, не сверхъестественное блаженство после смерти, но блаженство в вечном: беспечальность Платонова мира идей, чувство преодоления всех временных различий и связанного с ним беспокойства, созерцание вещей под углом зрения вечности и вытекающее отсюда внутреннее успокоение человека. Вечное блаженство представляет собой то чисто интеллектуальное высшее чувство, которое по Платону доступно только мудрым в минуты самого углубленного познания и которое Филон изображает как мистическое упоение и самозабвение. Но в этом смысле оно есть не что иное, как возвещаемый Иисусом мир божий (14, 27), представляет собой не положительное чувство удовольствия,

---

[1]) См. историческое введение в моем издании „Религиозной философии“ Гегеля; далее, Dilthey „Die Jugendgeschichte Hegels“.

возвышающееся над нулевой точкой ощущения, а лишь удовлетворение существующей системой вселенной, приспособление к ее условиям и одобрение жизни, несмотря на все ее отрицательные стороны. Для обретения «блаженства» тело бесполезно: дух животворит (Иоанн. 6, 63; ср. Прем. 9, 15 и сл.).

Благодаря тому, что человек соединяется с богом в духе, становится живущим в духе субъектом, или благодаря тому, что дух составляет сущность человека и тем самым последний получает возможность познавать разумное, божественное свойство бытия, — благодаря всему этому человек обретает бессмертие. Дело заключается именно в том, чтобы человек осознал свою божественную сущность и координировал с ней свое поведение.

С этой точки зрения истинная действительность является, как сказано, чисто духовной, идеологической; чувственная же, плотская действительность вообще не может считаться действительностью. Иоанново определение соотношения между идеальной и чувственной реальностью напоминает нам персидский дуализм светлого Ормузды и мрачного Аримана и иллюзионистский идеализм индийства, браманизма и буддизма. Истинной, идеальной действительности, исчерпывающей себя в познании или любви, Иоанн противопоставляет мир, в котором мы живем, как исключительно мнимую действительность или обман чувств (покрывало Майи). Признак последней — тленность, в то время как первой присуща нетленность или венность, не в смысле бесконечной длительности, а в том смысле, что она, подобно вечным математическим истинам или Платоновым идеям, вообще не знает пределов времени (1 Иоанн. 2, 16 и сл.). Идеальная действительность — это свет, а чувственно-материальная действительность — это тьма. Первая — жизнь, вторая — смерть. Истинная, идеальная действительность исходит от бога. Материальная, мнимая действительность исходит от дьявола. Бог и дьявол являются такими же абсолютными крайностями, как идеальное и реальное или логичное и нелогичное. Таким образом, и Иоанн видит в дьяволе самостоятельное метафизическое существо, пребывающее, подобно персидскому Ариману, вне бога и наряду с последним; однако, евангелист не входит в детальное рассмотрение его происхождения и его отношения к богу. Он говорит лишь о том, что дьявол-грешник, убийца и лжец от начала и что нет в нем истины (Иоан. 8, 44; 1 Иоанн 3, 8). Дьявол властвует над миром, который, поэтому, полон ненависти, лжи, тьмы и злобы (Иоан.

3, 19 и сл.; 8, 44; 1 Иоан. 3, 13). Мир — это противоположность того, что есть бог. Все, что есть в мире, то не от бога (1 Иоан. 2, 16).

Весь мир лежит во зле (1 Иоан. 5, 19). Кто пребывает в мире, или что, согласно вышесказанному, означает то же самое, — «кто от дьявола», тот не может принять духа истины (Иоан. 8, 43 и сл.; 14, 17). Только тот, кто от бога, слушает слова божии (Иоан. 8, 47; 18, 37). Только для того, кто учился у бога и научен им, открывается возможность спасения (Иоан. 6, 45). Только тот может через премудрость, логос или слово притти к богу, кому это дано от последнего (Иоан. 6, 65). После того, как человек соединился с богом, бог «привлекает» человека (Иоан. 6, 44). Но бог «привлекает» далеко не всех людей; напротив, он ослепляет их глаза и заглушает их сердца, как говорит Исайя, чтобы они не видели своими глазами и не разумели своими сердцами (Иоан. 12, 39 и сл.; 9, 39). Более того, он чуть ли не умышленно навлекает на людей несчастье для того, чтобы показать на них свою силу (Иоан. 9, 2 и сл.).

Другими словами, контрасту между богом и миром или богом и дьяволом соответствует в пределах мира контраст между *детьми божиими* и *детьми мира* или *детьми дьявола*, и последние с самого начала сотворения мира предназначены (предестинированы) для жизни или же для смерти. Кто рожден от бога, тот не может грешить, а кто происходит от дьявола, тот неизбежно грешит (1 Иоан. 3, 9; 5, 18); впрочем, повидимому, под влиянием реального опыта, здесь устанавливаются известные ограничения, а именно в конце концов дьявол толкает детей божиих на грех, но дети дьявола никогда не могут обрести спасения и, следовательно, жизни (1 Иоан. 1, 8 и сл.; 2, 1). К детям дьявола Иоанн причисляет главным образом иудеев, потому что их отношение к христу, якобы, показало, что они неспособны уразуметь слово божие и потому не могут обрести истины и жизни (Иоан. 8, 41 и сл.).

Однако, несмотря на то, что дети божии с самого начала предопределены для познания божественной истины и что овладеть истиной могут только те, кто от истины (Иоан. 18, 37), все же действительное или сознательное обладание истиной обусловливается тем, *что бог открывается людям* и тем самым дает им возможность проявить себя в качестве детей божиих. Обыкновенное рождение человека «от плоти»или «снизу» должно быть обновлено вторичным рождением его «сверху» или, как сказано в евангелии, «от воды и духа». Только благодаря этому человек стано-

вится рожденным от бога (Иоан. 1, 13); иным путем он не может увидеть царствия божия, не может войти в царствие небесное (Иоан. 3, 3 и сл.).

Христос, логос как познание, истина, жизнь и любовь божия.

Всякое спасение или, что то же самое, всякое обретение жизни покоится на познании божием, на обладании божественной премудростью или истиной, которая, как таковая, сама есть жизнь. Но бог в своем естестве непознаваем, за исключением его собственного познания, которое тождественно со словом или премудростью божией (Иоан. 1, 18; 6, 46). Следовательно, слово (логос) должно само дать о себе знать людям, бог должен через свое слово сделаться доступным человеческому восприятию, должен сам открыть свою сущность людям для того, чтобы они могли обрести познание божие.

Благочестивые иудеи усматривали это откровение божие в законе, который Варух отождествляет с божественной премудростью, как бы персонифицируя его в аллегорическом смысле. Подобно этому и учение о премудрости — в притчах, у Иисуса Сираха, в Книге премудрости Соломона — рассматривает премудрость как личность, хотя и подчиненную богу, но самостоятельно существующую в нем и наряду с ним, при чем между ней и богом мыслится своего рода персональная любовная связь, аналогичная той, которая, якобы, существовала между Брамой и Вачом, Агурамаздой и Спентой Армаити. Филон также говорил о логосе, как о самостоятельной личности, но лишь в переносном смысле. Автор же Иоанова евангелия, напротив, вполне сознательно персонифицирует логос. Он уподобляет его Иисусу христу гностического учения об искуплении, при чем он основывается на том, что христос приобщил нас к познанию божию и что через него, положившего свою жизнь за нас, мы приобретаем также уверенность в любви божией (1 Иоан. 3, 16) [1]).

---

[1]) Это превращение всесозидающего Вача или божества слова в сына божия, в логос, находит свою аналогию в „Чатапата-Брамана“ XI, 1, 6, 18 (изд. Вебер, 833), где сказано: „Праджапати — так назвал Индра своего сына; поэтому они говорят: Индра — это Вач“. „Итак“, замечает Брунгофер по этому поводу, „культовой герой Индра, сын божий, является логосом; обнаруживающийся в речи всесозидающий разум играет роль посредника между человеческим миром и царствующим в абсолютном мире Брамой.

Христос — это логос, слово, познание божие, прежде всего, в объективном смысле, поскольку мы через него, через его благовествование, познаем истинную сущность бога, но затем и в субъективном смысле, ибо, как мы видели, в отношении бога объект и субъект познания сливаются воедино. Следовательно, христос составляет с богом одно целое, и потому он, как и бог, есть свет, истина, любовь и жизнь (Иоан. 1, 1и сл.). Но христос фигурирует в качестве бога только как принцип божественного откровения; именно поэтому он отличим от бога. Его отношение к богу есть отношение «сына» к своему «отцу»; оно похоже на отношение логоса или видимого бога к неоткрывшемуся или скрытому богу, составляющему дух или сущность логоса. Он называется также «monogenes», «единородный сын» бога. Это будто бы таинственно звучащее выражение [1]) позаимствовано из мистериальной религии и означает, что христос — единственное существо, которое, как дитя божие, родилось не от других, а непосредственно от самого бога, подобно тому, как познание или премудрость является единственным критерием божественной сущности (Иоан. 1, 14). Но, как признак божественного откровения, логос должен появиться в плотском образе, дабы люди могли понять его. Поэтому и говорится, что логос стал плотью и обитает среди людей. Следовательно, мысль о том, что бог открывается

Это и есть источник знаменитых вводных слов евангелия Иоанна" (Brunnhoffer, „Arische Urzeit", 1910, 392).

На другой индийский источник Иоаннова евангелия указал в своем труде „Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums" 1902, 346) Гриль (Grill), а именно на представление о перевоплощении, с которым мы встречаемся в индийском учении об аватаре, о неоднократном сошествии с небес бога Вишну. Как высший бог, Вишну именуется „Нарайяна" (от „нара": человек муж, по-греч. „aner"), т. е. человекоподобный; это выражение напоминает нам „сына человеческого", т. е. христа каким последний изображен у Иоанна. Вишну Нарайяна, как и ведийский Пуруша, т. е. человек, означает не только того, кто как человек сам принес себя в жертву, чтобы создать мир, но, подобно Иоаннову логосу, свидетельствует также и о мистическом присутствии высшего бога в человеческом индивидууме, о богочеловеке, который в качестве такового нисходит на землю, чтобы содействовать спасению человечества посредством его нравственного искупления. Так, о Вишну, сливающемуся с Кришной, героем Магабхараты, говорится следующее: „Когда угасает добродетель и возвышается неправда, я все снова и снова создаю себя. Для защиты праведных и уничтожения грешников, ради укрепления добродетели, я возникаю из века из век" (Багавадшта 4, 7 и сл.). Гриль вполне допускает знакомство евангелистов с соответствующими индийскими религиозными идеями (ук. соч., 356). Мы тоже указывали уже на тесную связь между гностицизмом и восточными, в особенности, индийскими представлениями.

[1]) Bousset „Kyrios Christos", 190.

людям, понятие откровения божия превращается в мифологическом понимании Иоанна в самостоятельное существо, которое, в свою очередь, сливается в его представлении с образом искупителя синоптических евангелий.

Христос — это ставшее плотью, облеченное в телесную оболочку и потому доступное непосредственному усвоению познание божие. Следовательно, кто познает христа, тот познает бога; кто созерцает его, тот созерцает бога; кто в него верует, тот верует в бога, тот обладает истиной или премудростью, ибо бог есть не что иное, как его собственное, воплотившееся в христе познание, божественная премудрость или истина (Иоан. 14, 7 и сл.). С этим вполне согласуется то обстоятельство, что в евангелии Иоанна христос фигурирует главным образом как наставник мира, как великий мудрец или мистагог, который говорит так, как никогда еще не говорил ни один человек, говорит «миру», в мир (8, 26; 7, 46), несет ему истину, истинное познание божие и освящает его истиной (Иоан. 17, 3, 6, 8, 17 и сл.). «Если пребудете в слове моем, то вы истинно мои ученики, и познаете истину, а истина сделает вас свободными» (Иоан 8, 31, 32). Такое искупительное значение его слова зиждется на том, что проповедуемое им исходит от самого бога, и что не он сам, а бог говорит его устами с людьми (Иоан. 3, 11, 34; 7, 16; 8, 26, 28, 38, 47; 12, 49; 14, 10, 24). Но, как мы видели, божественное слово тождественно с жизнью божией. Иоан. 6, 63 сказано: «Слова, которые говорю я вам, суть духа жизнь». «Господи», восклицает Петр у Иоанна, «ты имеешь глаголы вечной жизни» (Иоан. 6, 68), а Иоан. 5, 24 мы читаем: «Слушающий слово мое и верующий в пославшего меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (см. также 3, 15). И «кто соблюдет слово мое, тот не увидит смерти во-век» (Иоан. 8, 51). Более того, само слово христа, как таковое, является судьей над людьми, который будет решать их судьбу (Иоан. 12, 47 и сл.). И подобному тому как глава культовой общины наставляет уповающих на него верующих на путь вечной жизни, подобно тому как мистики избавляются от смерти благодаря познанию имени божия, так и Иоаннов христос говорит богу, отцу своему: «Я открыл имя твое человекам, которых ты дал мне от мира; они были твои, и ты дал их мне, и они сохранили слово твое» (Иоан. 17, 6 и сл.); благодаря этому они избавлены от суда и обрели жизнь вечную.

Синоптический Иисус возвестил людям близость царствия божия. Посредством правильного истолкования закона он указал им истинный путь к спасению, а благодаря

призывам к покаянию и борьбе против демонов он подготовил их души к пришествию желанной славы. Христос Иоаннова евангелия сам—непосредственный «путь» к жизни, и никто не может притти к отцу без его посредничества (Иоан. 14, 6). В соответствии с этим вся его деятельность заключается в том, что через свои дела и решения он, будучи логосом, свидетельствует о себе людям и приобщает их к вере в свою божественную миссию и небесную сущность. «Сущий от земли земный и есть, и говорит, как сущий от земли; приходящий с небес есть выше всех, и что он видел и слышал, о том и свидетельствует» (Иоан. 3, 32, 33). «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (Иоан. 18, 37). Открывая людям свою собственную сущность, христос вместе с тем обнажает перед ними и сущность равного ему бога. «Я свет мира, я путь, я истина, я жизнь, я хлеб, вода, слово жизни» — неоднократно твердит он, как бы вспоминая слова Иисуса Сираха 24, 1: «Премудрость прославит себя и среди народа своего будет восхвалена». Поэтому из его слов мы не узнаем ничего, кроме того, что нам уже известно из писаний о премудрости, а именно, что только премудрость обеспечивает жизнь и что без премудрости нельзя избежать смерти.

Но чудеса Иоаннова христа, как и чудеса синоптиков, также напоминают нам чудеса премудрости Соломона, о которой говорится, что она отверзла уста немых и сделала внятными языки младенцев и что она творит чудеса над теми, кто держится за нее (Прем. 10, 21; 11). Премудрость показывает праведнику царство божие, дарует ему познание святых, помогает ему в огорчениях, наставляет его на правые пути и обильно вознаграждает труды его (Прем. 10, 10 и сл.). Подобно тому как премудрость знает дела божии и присуща была, когда бог творил мир (Прем. 9, 9), а потому все знает, все видит, все может, все разумеет (Прем. 9, 11) так и Иоаннов христос не только всемогущ, но и всезнающ: он свободно распоряжается своей судьбой, и его враги не могут ничего с ним поделать. Стоит ему только сказать «это я», как они падают на землю к его ногам (Иоан. 18, 6). Если же он становится жертвой их интриг, то не в силу внешнего, а только внутреннего принуждения, и именно потому, что это предрешено богом. Точно так же он способен предвидеть все, что потом произойдет. Он заглядывает прямо в сердца людей, и нет нужды, чтобы кто-либо свидетельствовал о них, ибо он сам знает, что в них (Иоан. 2, 25). Он говорит о небесных явлениях, которые он созерцал задолго до того, как был сотворен мир (к сожалению, он

не открывает при этом ничего нового или вообще достопримечательного) и свидетельствует о себе как о воплощенной истине, еще благодаря тому, что он не связан рамками времени и пространства и не подвластен законам природы. Более того, даже его наиболее характерные черты — святость, человеколюбие, склонность к благотворительности, доброта и безгрешность — те же, которые подчеркивает в праведнике Книга премудрости (7, 22 и сл.). Следовательно, для того, чтобы измыслить образ евангельского христа, не требовалось никакого Иисуса[1]).

Какова же сущность бога, которую открывает нам этот Иисус? Что, таким образом, составляет его собственную глубочайшую сущность?

Мы уже говорили об этом: это — любовь божия, которая становится в нем предметом непосредственного созерцания, подобно тому, как согласно учению о премудрости познание или премудрость, как таковая, представляла собой вместе с тем любовь божию в субъективном и объективном смысле. Ведь эта любовь божия есть не что иное, как выражение того, что объектом познания божия является исключительно само это познание, т. е. что оно возвращается к самому себе, как своей исходной точке, или что в нем отождествляется субъект и объект познания. Это является, собственно говоря, чисто логическим отношением, лишенным всякой примеси чувств и ощущений. Однако, Иоанново евангелие отождествляет логос с человеческой личностью Иисуса, вследствие чего любовь божия приобретает здесь новое значение. Ибо любовь божественного отца заключается тут уже в том, что бог отдал сына своего единородного, дабы мир обрел через него жизнь вечную (Иоан. 3, 16; 1 Иоан. 4, 9), а также в том, что сам по себе неопределенный бог как бы определяет себя путем познания, отрешается от покоя и замкнутости своего внутреннего бытия и отказывается от самого себя. Любовь же божественного сына заключается в том, что на время своего земного существования он расстается со славой, которую он имел в божественном отце своем, будучи с ним непосредственно связан узами единства и тождества (Иоан. 17, 5), в том, что он становится человеком, как таковой берет под свое любвеобильное попечение других людей, открывает им сущность своего отца,

---

[1]) Одной из своеобразных черт исторического Иисуса принято считать то, что он любил иногда веселиться и даже пировал на свадьбе в Кане. Но разве премудрость у Сир. 14, 14 говорит не о том же? „Не лишай себя доброго дня, и часть доброго дня да не пройдет мимо тебя“ (ср. также Сир. 34, 27 и сл.).

молит о них своего отца (Иоан. 17, 9 сл) и в качестве их доброго пастыря полагает жизнь свою за овец своих (Иоан. 10, 11 и сл.). Итак, в то время как Иоаннов христос фигурирует сперва только в качестве логоса, а также субъективного и объективного познания божия и означает любовь только в том же смысле, как Платонов эрос, т. е. в смысле олицетворенного гносиса с его слиянием субъективного мышления человека и объективного мышления бога, — благодаря отождествлению с Иисусом-человеком он становится любящей личностью; «eros» превращается в «agape». Вместе с тем и равный ему бог-отец делается такой же личностью, и только в подобном приложении к отцу и христу понятие божественной любви приобретает то эмоциональное, захватывающее сердца и души значение, которое обычно восхваляется, как величайшее преимущество Иоаннова христа. Но разве благодаря этому данный Иисус предстает перед нами в более привлекательном виде, чем синоптический Иисус? Отнюдь нет! Напротив, у Иоанна Иисус более абстрактен, призрачен и далек от действительности, чем в первых трех евангелиях. Что он воплощенная любовь, это мы должны просто поверить Иоанну на «слово» [1]).

---

[1]) **Смит** тоже полагает, что Иоанну не удалось нарисовать особенно привлекательного образа Иисуса. Анализируя с этой точки зрения отдельные главы евангелия, он приходит к следующему выводу. Четвертый евангелист не снабдил свой портрет ни одной симпатичной чертой. Как человеческое существо, егогерой не обнаруживает ни малейших следов привлекательности; напроти, несмотря на предвзятое мнение восемнадцати столетий, всякий неискушенный читатель не может не признать, положа руку на сердце, что образ Иисуса непривлекателен, призрачен, неприятен, мрачен, суров и сух. Между тем евангелист приложил, очевидно, все старания к тому, чтобы сделать свой образ как можно человечнее и привлекательнее. Его „Вот человек!" (Ecce homo) — явный крик его собственной души. Он придумал бесчисленные детали исключительно для того, чтобы оживить свой образ и приблизить его к действительности; он вынудил у самого себя бесконечное множество вариаций на тему о любви; он с самым серьезным намерением стремился измыслить нежные и задушевные отношения своего Иисуса к окружающим. Он очеловечил Иисуса до крайней степени, даже придал ему известную сентиментальность. И все же потерпел полную неудачу. С начала до конца, иесмотря на все усилия евангелиста, его Иисус остается богом. Сегодня он такой же, как вчера и всегда; на его лице не видно ни малейшего движения; во всем его тоне, во всем его поведении, не ощущается ни малейшего биения пульса; он холоден, как мраморный бюст Дианы. Чтобы бы ни говорили, Иоаннов Иисус несимпатичен, непривлекателен как человек. В его речениях много высокопарной теологии и глубокомысленной религии, и они по справедливости способны заставить нас восхищаться ими. Но не подлежит сомнению, что это рассуждения самого Иоанна и что они не дают никакого представления об Иисусе-человеке. Неудачная попытка евангелиста нарисовать привлекатель-

Бог есть любовь, которую, по мнению евангелиста, обеспечивает нам христос. Так как в связи с этим праведность вообще исключается из сущности бога, то понятие страдания и кровавой искупительной жертвы христа за людей, играющее столь видную роль в Павловых посланиях, отступает у Иоанна на задний план. На смерть христа он смотрит не столько как на жертву сына, посредством которой удовлетворяется божественная праведность, сколько как на проявление любвеобильного и человеколюбивого настроения христа, который вплоть до своей многострадальной кончины осуществляет свою миссию дарования миру света истины, истинного познания божия, и тем самым венчает свой спасительный подвиг.

Сошествие света во тьму, божественного сына в мир, должно, естественно, вызвать сопротивление и противодействие со стороны детей тьмы. Свет сиял во тьме, но тьма не объяла его (Иоан. 1, 5). Христос был светом с небес, он был в мире, и мир чрез него начал быть, поскольку этот мир— отблеск вечного света, явление божественного идеального мира, отражение божественного лучезарного мира в зеркале дьвольской тьмы; но мир не познал своего творца. Христос пришел к своим, но свои не приняли его (Иоан. 1, 9 и сл.). Дети дьявола успокоились только тогда, когда они предали его смерти. Не его кровь очищает людей от неправедности — мысль, сквозящая только в Первом послании Иоанна (1, 7), — а его любовь, в силу которой он прощает людям их грехи (1 Иоан. 1, 9), не говоря уже о том, что самое сошествие его в мир ведет к выявлению детей божиих и детей дьявола и к обособлению первых от вторых и дает людям возможность стать на сторону христа или выступить против него. В этом и заключается «суд», который Иисус творит над миром. Это не суд в том смысле, в каком обычно понимается юрисдикция страшного суда, но суд, творимый уже теперь здесь на земле в отношении каждого и заключающийся в выявлении детей дьявола и детей божиих, внутренно мертвых и внутренно живых. Подобно тому, как сам отец никого не судит, но весь суд отдает сыну (Иоан. 5, 22), ибо вся его деятельность исчерпывается деятельностью сына, бог же представляет собой нечто деятельное и определенное лишь в пределах своего собственного познания или как логос, так и сын в сущности, т. е. конкретно и преднаме-

---

ный человеческий образ Иисуса является одной из самых достопримечательных во всей литературе. Его Иисус-человек остается странным, суровым, загадочным, нередко язвительным, бесчувственным, непонятным и беспомощным" (Polyxena Christiana" в „The Monist", 1916, 288 сл.)

ренно, не судит никого. Христос явился в мир не для того, чтобы судить мир, что соответствует божественной праведности в смысле иудейского толкования, но для того, чтобы спасти его (Иоан. 3, 17; 8, 15; 12, 47). Спасение же заключается в том, что люди либо принимают его слово, либо отвергают его. «Отвергающий меня и не принимающий слов моих имеет судью себе» (Иоан. 12, 48) — говорит Иоаннов христос. «Верущий в него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя единородного сына божия». Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди «более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету» (Иоан. 3, 18 и сл.). Тот же, кто идет к свету, обретает тем самым жизнь, ибо жизнь, свет, познание являются только различными выражениями одного и того же понятия: «Сия же есть жизнь вечная, да знают тебя единого, истинного бога и посланного тобою Иисуса христа» (Иоан. 17, 3). Итак, суд заключается только в разграничении («krinein» — судить или разграничивать) детей божиих от детей дьявола на почве их взаимоотношения с логосом, а вечная жизнь заключается только в познании логоса. Впрочем, с этим взглядом не согласуются и противоречат вышеизложенной гипотезе чисто земного бессмертия те места евангелия Иоанна, где говорится о том, что находящиеся в гробах воскреснут и что в день страшного суда христос оживит мертвых, и где христос фигурирует в качестве ветхозаветного судьи мира (Иоан. 5, 28 и сл.; 6, 40, 44, 54; 12, 48; ср. также 14, 2 и сл.; 21, 22). Первое послание Иоанна всецело проникнуто чаянием близкого конца всех вещей: «Дети, последнее время!» Автор послания настолько поглощен мыслию о страшном суде, что он даже усматривает в ней мотив добропорядочного поведения (1 Иоан. 2, 28). Возможно, что подобные мысли, как полагает Вельгаузен[1]), были включены в евангелие позднее. Но, быть может, вся эта традиционная гипотеза чаяния конца мира и личного бессмертия представляет собой только сохранившийся независимо от воли евангелиста обломок внутренно изжитого взгляда или народной веры.

Удалось ли Иоанну, по крайней мере, последовательно изобразить метафизическую сущность христа? К сожалению, утверждение, что христос есть любовь, потому что логос стал в нем плотью и в результате своей любвеобильной деятельности на пользу человечества принес себя в жертву, не-

---

[1]) „Evang. Johannis", 114; см. также Bousset, „Kyrios Christos", 214

натром (каустическая сода) и образует с ним глауберову сомненно много теряет в своем значении, если подумать, что тридцатилетнее пребывание его во плоти и на земле — не только мимолетный эпизод вечной жизни божественного сына, но, исходя из безграничной во времени природы логоса и нереальности понятия времени, представляется вообще одной лишь видимостью и не имеет ничего общего с настоящей действительностью.

К тому же, несмотря на свой человеческий образ жизни, христос безусловно фигурирует у Иоанна в качестве сверхъестественного и неземного существа, едва прикасающегося ногами к земле и во всех отношениях резко отличающегося от остальных людей. Синоптический Иисус, при всей своей принципиальной божественности, все же наделен человеческими и, несмотря на приписываемую ему безгрешность, нередко даже слишком явно выраженными человеческими чертами. Он борется и терпит поражения, он испытывает невзгоды земного бытия на своем собственном теле, он действительно страдает, как обыкновенный человек, и умирает, по крайней мере у Марка, с воплем отчаяния на устах и с жалобой на то, что бог его покинул. Иоаннов христос совсем иной. Он словно не от мира сего. История искушения, которую рассказывают об Иисусе синоптические евангелия и которая приписывается также основателям других религий и героям древней мифологии — Заратустре, Будде, Гераклу и т. д. — не упоминается в Иоанновом евангелии. Князь мира сего не имеет в Иоанновом Иисусе ничего (Иоан. 14, 30). Когда судьи неистовствуют, проклиная его, и пытаются его схватить и умертвить, он становится невидимым и исчезает (Иоан. 8, 59; 19, 34). Упорное сопротивление ему не по душе. Он не робеет и не колеблется только тогда, когда дело подходит к концу. Тут он уже не желает, чтобы чаша миновала его. В отличие от синоптического повествования, он заявляет: «Что мне сказать: Отче, избавь меня от часа сего? Но на сей час я и пришел» (Иоанн 12, 27). А Петру он говорит: «Неужели мне не пить чаши, которую дал мне отец?» (Иоан. 18, 11). Правда, этот в общем хладнокровный христос «возмущается», «скорбит духом» и «проливает слезы» над гробом Лазаря (Иоан. 12, 27; 11, 33 и сл.). Однако, если Иоаннов Иисус проливает слезы, то эта странная сентиментальность отнюдь не соответствует фактическому положению вещей, так как христу хорошо известно, что Лазарь не умер и в ближайший момент восстанет из гроба.

История страданий лишена у Иоанна в еще большей степени, чем у синоптиков, подкупающих черт. Когда «от-

ряд» — только таковой представляется евангелисту достаточно внушительной силой — приближается, чтобы схватить Иисуса, Иисус простым восклицанием: «Это я!» заставляет этот отряд отступить назад (Иоан. 18, 6). Беседуя с Пилатом, он выдает себя за главу царства небесного и ведет себя по отношению к римскому наместнику, который трепещет перед ним, пожалуй, больше, чем перед народом, чрезвычайно недружелюбно и вызывающе, проявляя при этом презрительное высокомерие сына божия и подчеркивая, как в своих словах, так и в поступках, свое божественное превосходство [1]).

Изображение его кончины всецело определяется символикой Иисуса, как пасхального агнца. Отсюда распятие в пяток пасхи, когда съедали пасхального агнца, в то время как у синоптиков Иисус умирает в первый день пасхи. Отсюда иссоп с губкой, пропитанной уксусом, и указание, что Иисусу не перебили голеней. Вопль о безучастности бога, разумеется, отсутствует, так как он не вяжется с возвышенностью и божественностью логоса. Правда, Иисус восклицает: «жажду», но исключительно для того, чтобы вместе с исполнением всех остальных пророчеств сбылось и пророчество Пс. 68, 22. Таким образом, сбылось и последнее ветхозаветное пророчество, и жизненный подвиг христа свершился.

Итак, жизнеописание Иисуса, позаимствованное у синоптиков, целиком растворяется у Иоанна в догме, и логос, в отношении которого последовательно сбывается ряд ветхозаветных пророчеств, но который до последней минуты сознает свою божественную природу и, как чистый дух, как бы витает над вещами, — этот логос не заставляет нас удивляться величию его подвига любви. Даже то обстоятельство, что для того, чтобы стать человеком, он расстается со своей божественной славой, не заслуживает особой похвалы, потому что смерть возвращает ему его величие и славу (Иоанн 15; 17, 5). Он полагает жизнь свою за своих, но через короткое время он опять принимает ее. И что можем мы сказать о любви его божественного отца, когда мы читаем, что бог, ниспославший своего сына на землю, имел при этом в виду только «славу» свою и своего сына?! Отец любит сына. Поэтому он желает, чтобы люди чтили его.

---

[1]) Впрочем, и иудеи разговаривают у Иоанна с наместником в таком резком тоне (Иоан. 18, 30), которого едва ли потерпел бы исторический Пилат и который свидетельствует о том, что у евангелиста сложилось крайне курьезное представление о поведении иудеев во время их общения с римскими властями.

Люди должны удивляться ему. И он наделяет их властью над душами, чтобы «отец прославился в сыне» (Иоан. 3, 35, 5, 20, 23; 8, 50; 13, 31 и сл.; 14, 14).

Словом, перед нами все тот же тщеславный, честолюбивый, ветхозаветный Ягве, скрывающийся под маской Иоаннова бога любви. Вполне справедливо говорит Гартман: «У нас нет абсолютно никаких оснований быть признательными за то, что логос стал плотью, ибо это воплощение нецелесообразно и не является любовной жертвой за нас. Что касается детей дьявола, то это воплощение не улучшает, а ухудшает их положение; следовательно, для мира, как совокупности детей дьявола, ниспослание сына безусловно не служит доказательством любви бога к этому миру. Что же касается детей божиих, то в отношении их положения до и после воплощения логоса возможны только два случая: либо это положение изменилось, и тогда их состояние до обретения вечной жизни, при абсолютном контрасте жизни и смерти, могло заключаться только в смерти (в связи с этим возникает вопрос: почему бог на протяжении тысячелетий заставлял потенциональных детей божиих пребывать в смерти?), либо они обрели жизнь уже до того, но тогда их положение совершенно не изменилось, тогда воплощение было излишне. Короче говоря: дети божии не нуждаются в искуплении, а дети дьявола неспособны к искуплению, так что процедура искуплеия одинаково бесполезна для обеих категорий»[1]).

Дух.

Бог по своей сущности есть познание. Но всякое познание отца является также и познанием сына (в субъективном и объективном смысле), ибо сын и отец одно (Иоан. 10, 30). Подобно тому, как христос в отце, а отец в сыне [«Отец во мне и я в нем» (Иоан. 10, 38)], так и человек, соединяясь с христом в познании, становится единосущным с отцом; благодаря этому все так же сливаются между собой воедино, как христос с отцом: «Я в них, и ты во мне; да будут совершены во-едино» (Иоан. 14, 10 сл., 20; 17, 23). Никто не может познать отца, не познав сына (Иоан. 14, 7). А кто, познав сына, отождествился с отцом, того бог наделяет способностью творить такие же дела, какие творит Иисус, и даже больше сих (Иоан. 14, 12; 15, 7). Так, Иоаннов Иисус

---

1) Hartmann, „Das Christentum des Neuen Testaments", 1905, 276.

сравнивает своего отца с виноградарем, себя самого с виноградной лозой (Сир. 24, 17), а своих учеников с ветвями (Иоан. 15, 1 и сл.). Но познание и жизнь опять-таки одно: бог — первоисточник всей жизни, а последняя заключается в познании его. Поэтому христос называет самого себя «водой жизни» и «хлебом жизни», «истинным хлебом жизни, который следит с небес и дает жизнь миру» — выражения, сплошь позаимствованные из сокровищницы образов гностической мистериальной религии.

Живое единство человеческого и божественного познания, в соответствии с которым познание бога человеком, как таковое, есть не что иное, как само познание божие, именуется, как сказано, на языке гностицизма «духом». Так как логос является познанием божиим, а последнее, в свою очередь, есть сам бог, то бог, логос и дух тождественны между собой (1 Иоан. 5, 7 и сл.), с той лишь разницей, что логос тождествен с богом в его внешней деятельности и, как таковой, един с христом, в то время как дух воплощает в себе эту деятельность независимо от ее проявления во христе.

Следовательно, дух, в отличие от логоса, безличное начало и изображается, поэтому, Иоанном, в согласии с общим античным представлением, как нечто естественное, вещественное, как дыхание, веяние, дуновение или жидкость. Так, напр., христос дышит, чтобы вселить в своих учеников святой дух (Иоан. 20, 22); дух сравнивается с дыханием (Иоан. 3, 8), именуется «живой водой» [вода Млечного пути (Иоан. 4, 11)], уподобляется помазанию (1 Иоан. 2, 27), а 1 Иоан. 4, 13 говорится, что бог «дал нам от духа своего» (ср. также Иоан. 3, 34). Все люди или, по крайней мере, дети божии обладают духом, поскольку они в состоянии соединиться посредством познания с христом и, следовательно, также с богом, т. е. поскольку они способны осознать то, что бессознательно присуще им уже давно, а именно свою божественную сущность.

Пока жил христос, дух был связан с человеческим обликом последнего, был словно заключен в тело христово, как напр., дух Асмодея в волшебный сосуд. Этот взгляд Иоанн разделяет с Павлом II. Сошедший при крещении Иисуса с неба, дух пребывал в нем (Иоан. 1, 32); отсюда следует, что у Иоанна, как и у некоторых гностиков, Иисус естественным путем родился от Иосифа и что только во время крещения дух наполнил Иисуса, после чего последний был возведен в ранг сына божия (ср. Иоан. 1, 45; 6, 42). Но если при жизни христа дух был заточен в его теле, то он нахо-

дился вне остальных людей; вот почему христос говорит о верующих, что в них не может быть духа святого, пока он в живых, и что они примут его только после смерти Иисуса (Иоан. 7, 39). Тогда — возвещал он им — к людям явится «дух истины» в качестве помощника, послушника, опекуна, утешителя или п а р а к л е т а, как именуется логос у Филона, и будет всегда пребывать в них (Иоан. 14, 16 и сл.). Как и христос, дух исходит от отца и, будучи послан через сына, откроет людям всю правду; он свои знания позаимствует у христа, подобно тому, как христос позаимствовал свои знания у бога (Иоан. 15, 26; 16, 7—15). Он научит людей всему, напомнит им учение христа и внушит им сознание их единства с вознесенным христом, а следовательно и с самим богом (Иоан. 14, 26; 1 Иоан. 2, 20, 26 и сл.; 24; 4, 13).

Таким образом, дух или параклет как бы заступает место возвратившегося в лоно божества логоса.

Он, который при жизни христа был связан с его телом, становится благодаря смерти, благодаря разрушению плотского сосуда свободным и изливается на общину Иисуса. В том-то и заключается высшее метафизическое значение смерти христа, что она содействует спасению и освобождению духа из темницы его земного тела.

Это представление о заключенном в теле христовом духе, который освобождается благодаря смерти тела, совершенно понятно с точки зрения гностицизма, с его мифологическим очеловечением и индивидуализацией духовных начал, с точки зрения условий античного натуралистического миропонимания, которое, в свою очередь, мыслило себе дух, как нечто вещественное, как своего рода естественный предмет. Однако, это представление плохо вяжется с основной идеей Иоанна, согласно которой дух является только субстанциональным (онтологическим) соединением бога и человека в акте мистической интуиции и, следовательно, служит только другим выражением для духовного созерцания бога или гносиса. Ибо тут неясно, почему сам по себе безличный дух для того, чтобы излиться на все человечество, должен был быть заключен в тело христово и почему дети божии, обладающие духом и потому тождественные с богом, могли осознать это тождество только благодаря смерти христа. Как безличное начало, дух не связан ни с каким индивидуумом; поэтому он не может быть заключен в тело христово, как в темницу, и не может быть христовым духом в более возвышенном смысле, чем дух всякого другого человека. Как дух христа, дух персонален и остается таковым также после того, как христос покидает мир и возвращается

к своему личному богу-отцу; но в таком случае он не может войти в человеческую личность, не разрушив в корне этой личности.

Один и тот же личный дух не может одновременно обитать во многих отдельных личностях. С другой же стороны, и безличный дух не может непосредственно соединиться с личным богом, не уничтожив личности последнего; личный бог не может обладать безличным духом.

Дух может искупить человека, якобы, лишь при том условии, что он тождествен с христом, а христос может осуществить искупление, якобы, лишь постольку, поскольку он тождествен с богом. Но так как христос — определенная личность, то его дух столь же чужд человеку, как и персонифицированный бог-отец, и возможность искупления отпадает вследствие того, что все трое — отец, сын и святой дух — никогда не могут образовать между собой действительного внутреннего единства. Отождествление духа с христом заставляет, однако, проводить различие между христом и духом, как особым началом, чтобы сохранить принципиальную связь между человеком и богом также после того, как христос покинул мир, и это начало может быть рассматриваемо, в отличие от христа, только как безличный дух. Но такой безличный дух устраняет христа и его мнимо-исторический искупительный подвиг, как необходимое условие искупления. Ибо, если благодаря нашему духу мы едины с божественным существом и в связи с этим способны познать сущность бога, то бог искупляет нас через своего духа, а не через христа; таким образом, последний умирает напрасно, ибо его смерть наделяет нас тем, чем мы обладали уже раньше помимо него, а именно единосущием с духом божиим. Ведь и по Иоанну истинным искупительным началом является не христос, но дух, который после смерти христа действует в людях, как поучающая, оживляющая и благотворящая сила. Следовательно, и по Иоанну христос бесцельно умирает на кресте, по крайней мере за тех, кто и без плотского посредничества его личности способен познать себя как излучение божественного духа.

Духовное созерцание и вера.

Дух, как сказано, является только другим (мифологическим) выражением для гносиса, духовного богосозерцания или слияния человека с богом в акте познания, и это по-

знание представляет собой, якобы, непосредственное познание христа, а при посредстве последнего и познание истинной сущности бога.

Как же так? Можно ли рассматривать познание христа, самоуглубление в его жизненный путь, в трагедию его невинной искупительной смерти, а также внутреннее восприятие и переработку приписываемых ему речений, — можно ли все это рассматривать как «духовное созерцание»? В силу того, что оно есть духовное созерцание, что познание христа в объективном смысле, как таковое, является познанием христа в субъективном смысле и, следовательно, познанием самого бога, мы, дескать, приобщаемся к истинной сущности божией.

Однако, представление, которое мы имеем о христе, какими бы свойствами оно ни обладало в других отношениях, во всяком случае, не есть духовное. Чтобы познать христа и уверовать в него, мы нуждаемся в устном или письменном свидетельстве. Наши сведения о нем зиждятся на предании, но последнее способствует не знанию, не совпадению мышления и бытия, как это предполагает гносис, а только вере, т. е. субъективному усвоению и признанию истинности того, чем был христос согласно евангельскому преданию и чему он будто бы учил. Более того, даже непосредственно окружавшие христа лица имели о нем не духовное, а лишь чувственное представление. И для того, чтобы познать в христе сущность бога, мы должны сперва разобраться в этом представлении. «Слово стало плотью и обитало с нами, и мы видели славу его». Но ведь это могло бы служить доказательством божественной сущности христа в лучшем случае лишь для того наивно-реалистического античного воззрения, согласно которому чисто чувственное познание, как таковое, носит доказательство своей истинности и действительности непосредственно в самом себе и означает только замену чувственного созерцания духовным, или, по крайней мере, неясное сплетение обоих — по существу совершенно различных — видов познания.

Итак, подобно Павлу, и Иоанново евангелие вынуждено превратить познание христа в веру в него, как облекшегося в плоть бога, знание христа — в простое знание о христе, а понятие знания — в понятие простого принятия за истину мнимых исторических фактов. «Ибо так возлюбил бог мир, что отдал сына своего единородного, дабы всякий верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоан. 3, 16). «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в меня, если и умрет, оживет. И всякий живущий и

верующий в меня, не умрет во-век» (Иоанн, 11, 25—26; ср. 3, 36; 6, 29, 35, 40; 8, 24; 12, 46)[1]).

Христос должен заменить собой бога в глазах всех тех, кому недоступно непосредственное богосозерцание. В лице христа они должны познать самого бога. Таким образом, центр тяжести лежит в том, что христос есть действительно бог, и основная цель речений Иоаннова христа заключается в том, чтобы пробудить веру в божественность последнего. «Веруйте в бога и в меня веруйте» (Иоан. 14, 1). «Верьте мне, что я в отце и отец во мне» (Иоан. 14, 11). Следовательно, не знание христа, субъективное и в то же время объективное, а лишь чисто субъективная вера в христа, принятие за истину предания о христе!

Но большинство людей, к сожалению, не выражает готовности верить кому-либо на слово, хотя бы он и утверждал, что он — сын божий и обетованный спаситель мира (Иоан. 4, 42). Поэтому евангелист прилагает все усилия к тому, чтобы подкрепить эту веру внешними свидетель-

---

[1]) Вернее, познание христа у Иоанна является сплетением понятий созерцания и веры, при чем каждое из них уступает другому долю своего собственного значения. „Вера в смысле четвертого евангелия есть не что иное, как пристальное созерцание образа Иисуса в его божественном ореоле с доказательствами дарованного ему богом всемогущества и всеведения, с его чудесами и речениями, окутанными благодатной завесой таинства, — этого образа, который, воссияв в определенном месте и в определенное время, пребывает вечно. Вера и созерцание—коррелятивные понятия. Вера— это не вера в определенные факты, как, напр, в смерть и воскресение, но самоуглубление в целое, в полноту сущности христа. Подобно тому, как Моисей сделал змею видимой для всего народа, так и бог возвысил и сделал видимым человеческого сына, чтобы в религиозном созерцании этого божественного символа все могли обрести вечную жизнь. В этом смысле (а не в смысле искупительной смерти) говорится, что бог отдал своего сына, т.-е. отдал его как объект веры и созерцания (Иоан. 3, 14—16; 8, 28). На мистическом созерцании и на вере зиждется гносис четвертого евангелия. Познание Иоанновых писаний всецело является мистериальным познанием, которое не только покоится на богосозерцании, но и заключается в нем (Bousset, „Kyrios Christos“, 207 и сл.). С этой точки зрения вера в христа или богосозерцание через созерцание христа, в смысле Иоаннова евангелия, представляется своего рода эстетическим актом, вовлечением „я“ и его слиянием с предметом созерцания. Так рассматривали эстетическое переживание Платон, Плотин, Шеллинг и Шопенгауер. Но это самоперенесение своего „я“ в объект отнюдь не реально, а только иллюзорно, т. е. представляет собой „эстетическую иллюзию“ в собственном смысле, и тождество субъекта и объекта в акте эстетического созерцания означает только иллюзорное воссоединение „я“ с абсолютным духом (ср. E. v. Hartmann, „Philosophie des Schönen“, 1887, 67 и сл. 485 — 489). Точно так же углубление в традиционный образ Иисуса или в Иоанновы речения господа посредством созерцания христа может повлечь за собой только иллюзорное обожествление в смысле вышеупомянутой „эстетической иллюзии“.

ствами и внедрить в сознание своих читателей убеждение в божественной миссии христа. Эта задача для него тем более важна, что непосредственная цель его благовествования заключалась в том, чтобы заменить богосозерцание созерцанием христа и тем самым сделать его общедоступным. Но для этого нужно было представить неопровержимое доказательство того, что христос был действительно только земным представителем бога. В связи с этим евангелист решительно подчеркивает божественную природу своего христа и старается привести соответствующие свидетельства. Уже в самом начале евангелия, по инициативе самого автора или позднейшего интерпретатора, появляется в двух местах (1, 6—8 и 15), личность крестителя, свидетельствующего о христе, при чем автор евангелия не смущается тем, что упоминание об Иоанне-крестителе чувствительным образом разрывает в этом месте общую нить мыслей евангелия. В то время как у синоптиков Иоанн совершает над Иисусом имеющий большое значение обряд крещения, в четвертом евангелии его роль в данном случае заключается лишь в подтверждении того, что христос действительно является обетованным мессией; повествование же о привлечении первых учеников и о бесчисленных подвигах и чудесах Иисуса имеет своей задачей удостоверить божественность христа и, посредством указания на случаи уверования в христа как отдельных лиц, так и широких кругов и даже эллинистически настроенных самарян (4, 39 и сл.) — наставить на путь веры в спасителя и читателей четвертого евангелия.

И если чье-либо свидетельство заслуживало бы доверия, то разумеется, прежде всего, свидетельство того, кто «сошел с небес», непосредственно созерцал бога и был им ниспослан на землю! (1, 18; 3, 32 и сл.). Однако, одного свидетельства христа о самом себе недостаточно для того, чтобы доказать его божественность, несмотря на наивное утверждение самого христа, что его свидетельство о самом себе истинно, ибо он, дескать, знает, откуда он пришел и куда идет (!). (Иоан. 8, 14). Это хорошо понимает и сам евангелист. Поэтому он заставляет своего христа ссылаться на Иоанна-крестителя, который свидетельствовал о нем (Иоан. 1, 32—34; 5, 32 и сл.).

Но и этого мало, несмотря на чистосердечное уверение христа, будто свидетельство Иоанна истинно. Писания ветхого завета тоже свидетельствуют о христе; даже Моисей писал о нем (Иоан. 5, 39, 46). Но поскольку и все это еще не убедило людей, сам спаситель ссылается на свои собственные дела, на сотворенные им чудеса (Иоан. 2, 11;

4, 48; 5, 36; 10, 25, 38; 14, 12). Только в виде исключения некоторые, в том числе, повидимому, также один из учеников, уверовали в христа лишь под влиянием его слов. Так однажды, по окончании «замысловатого» речения христа Петр воскликнул: «Господь! Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что ты христос, сын бога живого» (Иоан. 6, 69—70; 16, 29 и сл.). Однако, тут возникает сомнение, понял ли не особенно просвещенный Петр действительный смысл неясных слов Иоаннова христа и не был ли он, подобно многим читателям библии, лишенным всяких предпосылок для уразумения Иоаннова евангелия, загипнотизирован одним лишь таинственным созвучием этих слов и их затуманивающим разум глубокомыслием.

За этими же немногими исключениями слепая вера, которую христос объявляет более достойной и благотворной, чем веру, основывающуюся на доказательствах (Иоан. 20, 29), почти не наблюдается даже среди его учеников. Его кровные братья, и те не веровали в него (Иоан. 7, 5). Но верх наивности проявляет Иоаннов Иисус тогда, когда он, указывая на слова писания о том, что свидетельство двух людей истинно, ссылается, как на свидетелей истинности своих слов, на самого себя и своего отца — отца, которого, по его собственному признанию, не знает никто, кроме его самого, и который вовсе не человек, а бог (Иоан. 5, 37; 8, 17 и сл.). Следовательно, Иисус удостоверяет здесь бытие бога в своем лице при помощи указания на бытие бога. В конце же концов вопрос решает его собственное свидетельство о самом себе, и Иисус требует, чтобы в него уверовали, ибо тот, которого послал бог, говорит слова божии (Иоан. 3, 34; 8, 14). При этом, однако, Иоаннов «логос», рассуждение которого вообще не отличается строгой последовательностью, упускает из виду, что речь идет именно о том, чтобы удостоверить его божественную миссию, т. е. он исходит из того, что он должен был бы доказать. Поэтому способно произвести только отталкивающее впечатление, когда он упрекает фарисеев за то, что они не уверовали в него, и когда это неверие, которое он обнаруживает главным образом среди иудеев, он клеймит как «грех» (Иоан. 8, 24) и даже уподобляет его величайшему, неизгладимому греху, ненависти к богу (Иоан. 16, 9; 15, 22 и сл.). Он забывает при этом, что способность или неспособность веровать, по его собственному признанию, так сказать, дана людям от рождения, ибо дети дьявола по своей природе неспособны веровать, а дети божии веруют потому, что они предопределены к этому с самого начала.

Как бы то ни было, вера в христа, даже самая глубокая и искренняя, навсегда останется только субъективным представлением о христе или «эстетической иллюзией» и никогда не сольется с самим христом в одно целое. Поэтому абсолютно невозможно, опираясь на случайную и условную веру в мнимо-исторического Иисуса, соединиться с самим Иисусом и через него с богом. Иоаннов образ христа вырос на совершенно иной почве, чем мистическая интуиция или духовное созерцание, которое составляет отправную точку и предпосылку евангелия Иоанна и которое последний стремится слить с традиционным образом Иисуса. И пусть мистический христос, являющийся только другим, мифологическим выражением для познания или знания божия (в субъективном и объективном смысле), для логоса или гносиса, для персонифицированной божественной природы, как таковой, пусть этот христос даже служит гарантией тождественности человека с богом, он тем не менее не имеет ничего общего с мнимо-историческим Иисусом. Пусть исторический Иисус или, вернее, его традиционный образ возбуждает в верующих, благодаря своим речениям и жизненным подвигам, мысль о своем тождестве с богом, он все же является не самой жизнью и самим божественным познанием, а в лучшем случае лишь их человеческим, символическим представителем. Поэтому величайшее заблуждение — считать возможным мистическое слияние с богом при помощи веры в христа или путем (эстетического) углубления в его покоющийся на предании образ.

Но вера в христа или, что с точки зрения Иоанна, одно и то же, познание христа, как таковое, является вместе с тем и любовью христа в объективном и субъективном смысле. Познать христа — значит уверовать в него, другими словами, любить его и быть самому объектом его любви. И так как христос с богом един, то это значит: через любовь христову удостоиться любви божией и тем самым вступить в общение с богом, подобно тому, как сам христос соединился со своим божественным отцом. «В тот день», а именно, когда появится параклет, — возвещает Иоаннов христос своим ученикам, — «узнаете вы, что я в отце моем, и вы во мне, и я в вас. Кто имеет заповеди мои и соблюдает их, тот любит меня; а кто любит меня, тот возлюблен будет отцом моим; и я возлюблю его и явлюсь ему сам» (Иоан. 14, 20 и сл.) [1]).

[1]) Мы уже указывали на родство Иоаннова гносиса с индийским миропониманием. Здесь оно до такой степени очевидно, что нет никакой возможности уклониться от константирования этого обстоятельства. В „Бага-

Таким образом, любовь христа в объективном смысле есть любовь божия в объективном смысле, а последняя есть любовь божия в субъективном смысле, т.-е. любовь бога к любящим его (Иоан. 14, 28 и сл.; 16, 27; 17, 20—26). Бог есть любовь (1 Иоан. 4, 8). Следовательно, любовь божия ведет к тому, что люди, поскольку они, будучи связаны узами любви с христом и тем самым с богом, тождественны с последним, любят также и друг друга. Деятельная любовь к ближнему является как раз отличительным признаком того, что при посредстве духа человек соединен с богом, и никто не может полюбить бога, если он не любит ближнего своего (1 Иоан. 2, 10 и сл.; 3, 17; 4, 7 и сл.; 12 и сл., 20 и сл.). Поэтому Иисус заповедует своим ученикам, чтобы они любили друг друга так, как он возлюбил их, ибо их взаимная любовь будет свидетельствовать о том, что они ученики Иисуса (Иоан. 13, 34 и сл.; 15, 12, 17). Эта заповедь, по словам самого Иоанна, стара, но он утверждает, что ново обоснование, которое он ей дает (1 Иоан. 2, 7). К сожалению, однако, это обоснование не может в действительности служить обоснованием, так как «исторический» Иисус, т. е. тот, от которого, якобы, исходят эти слова, сам не является любовью, а в лучшем случае только возвещает или символически изображает собой любовь божию; что же касается единосущия индивидуумов с богом, благодаря которому их взаим-

---

вадгите" (Песмь вышнего") — произведении, относящемся, по общему мнению индологов, к 200 — 500 г.г. до нашей эры Кришна говорит:

„Кто любя чтит меня, тот во мне, и я в нем" (IX, 29).

Противопоставление познания или веры (свет) неведению или неверию (тьма) тоже встречается в „Багавадгите". Затем мы вспоминаем Иоаннов взгляд на бессмертие, когда читаем:

„Кто нашел познание, тот вскоре обретет высший душевный покой.

„Кто в неведении и неверии отдаст себя во власть сомнений, тот погибнет" (V, 39). (Ср. также Иоан. 8, 19).

А нижеследующие слова „Баг" напоминают нам христа гностического тайного учения и Иоаннова евангелия:

„Я сообщил тебе знание, что тайнее тайного;
Взвесив его, поступай дальше, как тебе угодно.
Но прими от меня самую сокровенную тайну, высшее слово".

Слова Арьюны, которые он произнес после того, как Кришна открыл ему тайну, тоже выражают твердость верующих в христа:

„Ты разрушил безумие, пробудил во мне воспоминание;
Я стою твердо на ногах, сомнения исчезли — я буду поступать согласно слову твоему".

Там же, 73. Ср. также XV, 20; XI, 1 „Bhagavadgita" übertragen und eingeleitet von Leopold Schroeder, 1912.

ная любовь получает метафизическую основу, то, как таковое, оно не находится ни в какой связи с историческим Иисусом. Автор Иоаннова евангелия заменяет понятие созерцания христа (гносис) понятием любви и пытается превратить таким путем интеллектуалистический взгляд на соединение человека с христом, предусматривающий соединение посредством познания, в чисто эмоциональный, базирующийся на любви. Поэтому он изо всех сил старается возбудить в читателях своего евангелия любовь к Иисусу [1]). Но, как сказано, образ христа не удался Иоанну. Несостоятельность обоснования заповеди любви обнаруживается, между прочим, также и в том, что по Иоанну любовь божия распространяется, якобы, только на собратьев по вере, т.-е. тех; кто посредством веры в Иисуса, как воплощение божественной любви, соединяется с богом и, принадлежа к числу детей божиих, становится объектом его любви (Иоан. 15, 12—18). Лишь дети божьи получают доступ к богу. Дети же дьявола, хотя они в сущности совершенно неповинны в своем родстве с дьяволом, за свое неверие навсегда устранены от общения с богом и тем самым от его любви,

В соответствии с этим заповедь любви к ближним сводится преимущественно к тому, что если мы хотим соединиться с богом и тем самым сделаться сопричастными к истине и вечной жизни, то мы должны уверовать «во имя

---

1) Внесение понятия любви в представление Иоанна о христе и боге, как и понятие богосозерцанияз через созерцание традиционного образа христа, носит явно выраженный эстетический характер „Все объективно реальные явления чужды субъекту и больщей частью враждебны ему в качестве „не-я", противоположного его „я“; это имеет место даже тогда, как они благоприятствуют потребностям субъекта. Только чистая видимость красивого представляется объектом, который, отрешившись от трансцедентальной связи с трансцедентальной реальностью, одновременно лишился также всякой отчужденности, потенциальной враждебности и реальной противоположности в отношении субъекта и благодаря этому оказался в состоянии не только заставить субъекта, в свою очередь, забыть свою противоположность по отношению к объекту, но путем иллюзорных эстетических эмоций и реального эстетического удовольствия всецело привлечь его на свою сторону и всосать его в себя. При виде красивого умирает, словно в порыве любви, „я,—этот мрачный деспот“, чтобы, слившись с объектом, т. е. в данном случае с самооткровением абсолютного духа, снова оскреснуть при утренней заре красоты. „Я“ — это тело, к которому прикован субъек и из которого лучшая часть его стремится высвободиться; все его сокровенные упования и желания направлены к вторичному уничтожению объективно-реальных феноменалистических рамок, отделяющих его от бога, и к восстановлению уничтоженного на почве индивидуализации полного его единства с богом, словом, к воссоединению его с богом, неосуществимому в сфере реальности. Все, что идет навстречу этому глубочайшему устремлению, воспламеняет его любовь. Таким воспламеняющим началом является, прежде всего, индивидуум другого пола, в котором субъек

сына его, Иисуса христа», в его любовь к братьям и должны любить друг друга так, как христос любил своих учеников (1 Иоан. 3, 23; Иоан. 3, 36). Поэтому Иоаннов христос молит «не о всем мире», но только о верующих в него, дабы он «прославился» в них (Иоан. 17, 9, 20 и сл.). Однако, любовь, которая распространяется только на единоверцев и единоплеменников и которая к инаковерующим относится с явным недружелюбием (2 Иоан. 10 и сл.), с этической точки зрения едва ли возвышается над поведением первобытного человека, питающего чувство долга только по отношению к своим кровным родственникам, представителей же чужого рода рассматривающего как своих естественных врагов и считающего, что с ними его ничто не связывает. Здесь можно было бы также возбудить вопрос, многие ли отдают себе отчет в том, что нечто подобное содержится в Иоанновых писаниях. Во всяком случае, приведенный взгляд показывает, в какой ничтожной мере удалось этой Иоанновой «религии любви» подняться над узкой моралью бесчувственного ханженства, как далек ее чисто отвлеченный бог от идеала последнего и насколько даже такой спекулятивный ум, как автор Иоанновых писаний, отстал в этическом отношении от человеколюби-

---

рассчитывает раствориться в качестве „я“ и воскреснуть в качестве высшей, более микрокосмической коллективной личности (семья); затем—красивое, как знамение божественной воли к откровению, истолковываемой жаждущими любви сердцами как хотение любви“. (E. H a r t m a n n, „Phil. des Schönen“, 487 и сл.; см. также его „Deutsche Aesthetik bis Kant“ (146 — 148).

Итак, Иоаннов христос есть в действительности не что иное, как о ч е л о в е ч е н и е П л а т о н о в а э р о с а, познания божия в субъективном и объективном смысле или человеческого стремления к любви, находящего свое удовлетворение в соединении с божественной волей к откровению. С этой точки зрения самой главной и основной причиной мифического воплощения гнозиса и его превращения в наглядный (исторический) образ христа является э с т е т и ч е с к о е п о б у ж д е н и е, стремление непосредственно обеспечить за собой единство с богом путем эстетического самоуглубления своего „я“ в созерцание христа. Ведь все христианское благочестие зиждется, как известно, на таком по существу своему эстетическом самоуглублении в сделавшееся доступным для созерцания в христе и в святых, откровение божие, при чем на почве наивно-реалистического понимания чувственное созерцание смешивается и переплетается с духовным.

Христианская церковь так же не может обойтись без искусства, содействующего укреплению и оживлению ее образов и догматов, как не могли греки обойтиеь без статуй своих олимпийских богов. В тех же случаях, когда она, напр., в области либерального протестантизма, стремится обойтись без помощи искусства и пытается постичь бога при свете чистой правды, ее вера в бога принимает характер самого убогого деизма, а ее вера в откровение божие во христе превращается в каррикатуру на пошлое почитание „исторического“ Иисуса-человека, так что приходится искусственным образом поднимать его на пьедестал „единственного в своем роде“ индивидуума, дабы оправдать его религиозное значение.

вого и космополитического мировоззрения стоической философии и просвещенного иудейства рассеяния. Ибо нельзя же говорить о почитании «бога в духе и истине», когда его любовь к ближнему ставится в зависимость от веры последнего в христа, и еще меньше оснований называть «любовью» бога, который проводит столь резкое различие между детьми божиими и детьми дьявола и настойчиво требует безжалостного отношения к другим людям. «Антагонизм между иудеями и язычниками, вызванный иудеями, анатагонизм между греками и варварами, вызванный греками, анатагонизм между представителями культурной белой расы и дикарями, вызываемый современными европейскими колонистами, кажется гуманным по сравнению с обособлением детей божиих от детей дьявола, ибо у первых контраст относителен, у последних же он абсолютен (как между живыми и мертвыми). Там антагонизм зиждится, по крайней мере, на реальных условиях, значение которых только преувеличивается; дуализм же Иоанна, будучи фантастическим плодом религиозного высокомерия, висит в воздухе. Жестокая ненависть ко всем тем, кто отвергает христианство, аннулирует ценность Иоанновой любви к единомышленникам» [1]. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, засыхает, и ее бросают в огонь, так и те, кто не пребывает во христе, не будут приносить плодов и будут извергнуты вон (15, 4 и сл.). Поневоле приходится относиться с большей снисходительностью к практике христианской церкви, к судам над еретиками, к преследованиям и угнетению иноверцев и т. д., раз знаешь, что подобное поведение рекомендуется и даже вменяется в обязанность верующим руководящими писаниями христианства, не исключая самого «евангелия любви».

В евангелии Иоанна, как сказано, клеймо детей дьявола накладывается и на иудеев, которые за свое неверие лишаются всяких надежд на обретение вечной жизни. В посланиях же Иоанна место детей дьявола заступают еретические гностики, не верующие в Иисуса «во плоти», отрицающие за ним настоящую человеческую природу и приписывающие ему только мнимое тело. На этом основании они и на искупление смотрят, как на одну только видимость, вследствие чего Иоанн, подобно автору так называемых Павловых посланий, осуждает их как антихристов, лжепророков, лжеучителей, лжецов и вероотступников; более того, мягкий проповедник любви, Иоанн, предписывает своим по-

---

[1]) E. Hartman, „Das Christentum des N. T.“, 293.

следователям избегать их, как зачумленных, не приветствовать их и не давать им приюта, дабы не принимать участия в их «злых делах» (1 Иоан. 2, 18 и сл.; 4, 11 и сл.; 2 Иоанн. 1, 7 и сл.) [1]).

Из всех основных идей Иоанова евангелия можно извлечь следующее ядро его религиозного учения: человек в своем существе есть бог, а бог есть логос или разум вселенной, и для искупления от человека требуется только одно: чтобы он осознал свою разумную божественную сущность и устроил свою жизнь в соответствии с этой сущностью, уделяя главное внимание любви к своим собратьям. Бог — не сама любовь, но источник любви. Вселяясь в смертных индивидуумов, он заставляет их любить друг друга. Проявляя любовь, человек доказывает этим, что в своем существе он един с богом. Из истинного познания божия, которое возможно лишь постольку, поскольку сам бог есть познание (логос), из уразумения принципиального тождества всех индивидуумов или, что в конечном счете сводится к тому же самому, из призрачности всякой индивидуальности вытекает стремление индивидуумов к реализации этой их принципиальной тождественности — стремление, — получающее свое выражение в любви; последняя представляется любовью божией, т. е. стремлением к соединению с богом, при чем как человеческая любовь она обнаруживает тягу к соединению с людьми. «Вечная жизнь» заключается в том, что человек ведет свою жизнь в смысле божественной основы своей сущности, опираясь на свою истинную, вечную «самость», т. е. разумную жизнь. Однако, для всего этого вовсе не нужен ни христос, ни его спасительный подвиг во имя человечества.

Сущность христианства.

«Четвертое евангелие», говорит Гаусрат, «не исторический труд, а теософическая феерия с аллегорическими фигурами, глубокомысленными символами, таинственными именами и многозначительными числами» [2]). Не трудно понять, почему церковь долго противилась включению этого евангелия в круг священных писаний и почему оно лишь медленно распространялось в христианском мире. Ведь канон, это мерило священных писаний, был установлен глав-

---

1) См. мой труд „Einführung in die Philosophie" 197 — 200.

2) См. мой труд „Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes", 1906, 428.

ным образом для того, чтобы запретить историческое истолкование спасительного принципа, которое поддерживалось синоптиками и одно только казалось способным обеспечить будущность новому христианскому учению о спасении, и чтобы защитить это истолкование от гностических попыток превратить его в метафизическую химеру. Евангелие же Иоанна безусловно стоит ближе к чистому гностицизму, чем к синоптикам и в значительной мере разоблачает первоначальный, метафизический характер «истории» Иисуса. И если ему все-таки было отведено место по соседству с синоптическими евангелиями, то это следует рассматривать как уступку, которая сделала церковь своему духовному отцу, гностицизму, и как шаг к удовлетворению потребностей философски образованных эллинистических христиан в спекулятивном обосновании своей веры. Этот факт доказывает, что древние христиане имели очень смутное представление о том, что такое в сущности история; да и вообще он имел место только потому, что и сами синоптические евангелия очень далеки от того, что в наше время понимается под историей.

Но на пути своего развития церковь все решительнее подчеркивала свое несогласие с гностицизмом. Установление канона явилось первым существенным опорным пунктом в ее борьбе против этого философского течения. Вторым опорным пунктом послужила регламентация общеобязательных правил веры, которая должна была способствовать надлежащему истолкованию священных писаний. Наконец, третий и важнейший опорный пункт составило устройство епископата с монархической верхушкой, — учреждения, которое, опираясь на свою авторитарную власть, оберегало истинную веру, предписывало общинам то или иное поведение, а свое право на этот высший надзор основывало на так называемом «апостольском предании», на связи епископов с апостолами, как первыми провозвестниками новой веры, непосредственными учениками, якобы, исторического Иисуса. Осветить эту связь — такова была основная цель так называемых Деяний апостольских. Отчасти, например, в своем «повествовании о странствованиях», Деяния содержат более древний материал, чем евангелия, но в дошедшей до нас сводной редакции они появились не ранее второй половины второго века нашего летосчисления. Их действительная историческая ценность едва ли превосходит историческую ценность евангелий. Но поскольку жизнь церкви ставилась ими в непосредственную связь с «историческим» Иисусом, по-

стольку они представляли для исторического истолкования спасительного принципа и для провозвестников этого истолкования такое преимущество, которое не могло быть уравновешено даже самой глубокомысленной спекуляцией и самой остроумной диалектикой.

Что выигрывали остальные гностики, сетуя на то, что живой дух вытеснен буквой, а познание — учением, раз сама церковь забаррикадировалась против гносиса и тем самым поставила себя в ту тесную зависимость от писания, против которой гностицизм боролся с самого начала своего существования? Ведь с точки зрения гностиков познание являлось столь исключительным даром благодати, присущим лишь немногим избранникам, что на нем не могло базироваться обширное религиозное сообщество, а тем более мировая религия. С другой стороны, историческое закрепление веры давало церкви в руки очень удобное средство как для обоснования собственной «истины», так и для поддержания авторитета, тех, кто выдавал себя за ответственных представителей ее учения. Правда, слишком очевиден был заколдованный круг, в котором вращалась церковь, утверждая, что авторитет церковной власти и ее исключительное право на истолкование и регламентирование веры основывались на писании или на предании, авторитет же писания, в свою очередь, находился в зависимости от церковной власти, определявшей, что относилось к апостольскому преданию и должно было служить критерием веры, и что нет. Но с чем только ни мирился человек ради своего душевного спасения, в особенности в первые века нашей эры, в эпоху наивного религиозного фанатизма и безудержного стремления к искуплению! Уже древнейшие гностики аллегорически персонифицировали мистическое соединение с богом в акте духовного созерцания, т. е. гносис, «софию» или логос, и превратили его для целей религиозной практики в историю спасения, которая должна была разыграться на небе или между небом и землей и в которую нужно было верить, чтобы обеспечить за собой жизнь. У них не было основания жаловаться на то, что церковь окончательно перенесла место действия этой истории на землю и втиснула спасителя, как настоящее человеческое существо, в рамки исторических событий. Ибо церковь продолжала итти тем путем, который с самого начала был предуказан гностическим взглядом на новый принцип спасения. Церковь же охотно стала на этот путь и зорко следила за тем, чтобы не сбиться с него, потому что в реализме синоптичексой истории спасения и в изображенной евангелиями трогательной картине страданий и

смерти Иисуса она усматривала вернейший способ воздействия на массу, в особенности на безвольных, женщин, угнетаемых и притесняемых. Историчность образа христа оберегала последний от пылкой фантастики гностического умозрения, делала его наглядным, рельефным и легко усвояемым, а вера в правдивость истории Иисуса придавала христианскому учению о спасении характер эмпирически обоснованной дисциплины. Словно ночные призраки при ярком дневном свете, стушевывался на фоне мнимой исторической действительности мир гностических эонов, духов, ангелов и демонов.

Достоверность догмы с точки зрения христианства равносильна исторической достоверности. В этом заключается несравненное преимущество христианского учения о спасении перед учением о спасении остальных гностиков, в этом заключается действительная сила христианства, сильно облегчившая ему победу над всеми другими античными мистериальными культами. Сущность христианства заключается не в новом учении о боге, как это утверждают либеральные теологи; ибо бог, возвещаемый евангельским Иисусом, это старый бог позднего иудейства, любящий «отец» неба и земли, в которого превратился древний Ягве под влиянием парсизма и эллинизма и отношение которого к людям еще раввины той эпохи понимали, как отношение к «детям божиим». Сущность христианства не состоит также в новой морали, которой, якобы, учил Иисус, и благодаря которой он будто бы поднял иудейскую этику на высшую ступень; ибо все без исключения нравственные сентенции Иисуса позаимствованы из ветхого завета и народной иудейской притчевой мудрости той же эпохи, а быть может даже у стоиков (Сенека), и не содержат ни единой мысли, которая не была бы высказана в тогдашних писаниях. Сущность христианства не заключается также в построении всего мировоззрения на основе антитезы: «бог и душа, душа и ее бог» (Гарнак); ибо это построение вытекает из античной мистериальной веры в целом и представляет собою только вполне понятное отражение индивидуалистического течения тогдашней религиозной жизни. Как показал Кюмон (Cumont), оно встречается во всех мистериальных религиях, даже в древнейшем орфизме и ни в каком отношении не может считаться специфической чертой христианства. Но еще гораздо меньше оснований имеется для утверждения, будто сущность христианства зиждется на «единственной в своем роде» и «все покоряющей» личности исторического Иисуса-человека. Ибо человек Иисус, как таковой, вообще

не играл никакой роли в христианстве до тех пор, пока он не был открыт либеральным протестантизмом; ранее указанного момента фигурировал только богочеловек Иисус христос, т. е. соединение гностического небесного существа с рабом божиим Исайи, которого представляли себе в образе человека, и только это Иисус, казалось, был в состоянии действовать в человеке как спасительный принцип. Сущность же христианства заключается исключительно в том, что оно собрало воедино те идеи, которые были распространены среди иудейства после вавилонского пленения и хаотически переплетались друг с другом и, опираясь на свой мнимо-исторический образ христа, подвело под эти сомнительные с точки зрения учения о спасении идеи, главным образом под идею личного бессмертия, якобы, несокрушимый фундамент.

Древний Ягве был преимущественно богом праведности. Даровав своим почитателям Моисеев закон, он тем самым открылся им и жил в сознании тех, кто благочестиво соблюдал закон. После своего пленения иудейство, желая обеспечить себе искупление, потустороннюю жизнь и прославление Израиля, почувствовало потребность в любящем боге, который простил бы людям их грехи и распространил бы на них свою благодать, не требуя, чтобы они заслужили это безупречным исполнением закона. Это новое представление о боге появилось уже в писаниях более позднего иудейства и нашло свое выражение в народном благочестии. Но это представление нуждалось еще в прочном обосновании, подобном тому базису, которым, повидимому, служил закон для учения о боге праведном. Тут-то и пришел на помощь гностицизм с его учением о соединении бога и человека в акте познания, с его благовествованием о ниспосланном с небес для искупления людей сыне божием, с его превращением мифического Иисуса в исторического, в носителя и проповедника всех тех религиозных идей, которые будили мысль за пределами официально-формальной иудейской религии. Тем самым новое представление о боге приобрело равноценное с законом «откровение».

«Гностицизм», говорит В. Келер (Köhler), «не имеет основателей; он представляет собой массовое религиозное движение». И он доказывает, что обычная ссылка церкви на Симона Мага, как на духовного отца этого движения, зиждется исключительно на «логике догматики» и ли-

шена всякого исторического фундамента [1]). Но если ненависть церкви к еретикам оказалась в состоянии измыслить родоначальника гностицизма, потому что она не знает безличных, массовых движений и нуждается в индивидууме, которого она могла бы предать персональной анафеме, то разве столь свойственная людям тенденция видеть свои идеалы воплощенными в определенных чтимых ими личностях не могла с таким же успехом выдумать Иисуса и приписать его личной инициативе христианское массовое движение? Теология неоднократно обращала внимание отрицающих историчность Иисуса на то обстоятельство, что существенной и характерной чертой христианства является не столько учение его основателя, сколько, якобы, историческая личность последнего. Но один из главных представителей этой теологии, Буссэ, утверждает, — и это следует рассматривать, как уступку по адресу «Мифа о христе», — что «чисто исторический момент в сущности никогда не оказывает действия, а последнее исходит только от живого, наличного символа, в котором личное религиозное убеждение представляется в преображенном виде» [2]). Однако, если настоящей двигательной силой христианства был божественный Иисус, то что же может нас еще заставить думать, что основателем этой религии было историческое лицо?

Христианство не имеет своего основателя в обычном смысле этого слова, как не имеют его индуизм, религия Озириса, Диониса, Зевса или митраизм. Выросшее на почве религиозного голода и душевных потребностей массы, которой иудейская религия закона отрезала путь к спасению и которую мог утешить только бог любящий, а не праведный, оно возникло непосредственно из иудейства и стало с тех пор новой, отличной от него религией, прочным фундаментом для идей которой послужил гносис и гипотеза исторического Иисуса.

Для иудейства, как такового, бог есть «бог праведный», для христианства же он — «бог милосердный». В этом, или, вернее, в метафизическом и историческом обосновании идеи «милосердного бога» заключается самое коренное различие между христианством и иудейством; «ибо так возлюбил бог мир, что отдал сына своего единородного, дабы всякий верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоан. 3, 16). Эта основная мысль всего гностицизма получила в евангелии Иоанна свою окончательную спекулятивную редакцию,

---

1) „Die Gnosis“, „Religiongeschichtl. Volksbücher“, 1911, 4 сл.
2) „Kyrios Christos“, 91.

правда, ценой того, что любовь божия двусмысленно базируется в этом евангелии, с одной стороны, на чисто интеллектуалистическом истолковании, на отождествлении двух по существу различных смыслов (объективного и субъективного) этой любви [1]), а с другой — на обычном чисто эмоциональном ее истолковании.

Евангелие Иоанна в сущности подтверждает то, на что было указано мною в «Мифе о христе». а именно, что исходной точкой христианства была не «единственная в своем роде», «необычайно мощная» личность, а и д е я,—идея любящего бога. Вся так называемая история Иисуса служит исключительно для того, чтобы приобщить людей к идее этой любви.

Ибо «в начале было с л о в о».

---

1) См. мой труд „Einfürung in die Philosophie", 167 и сл.

ОГЛАВЛЕНИЕ